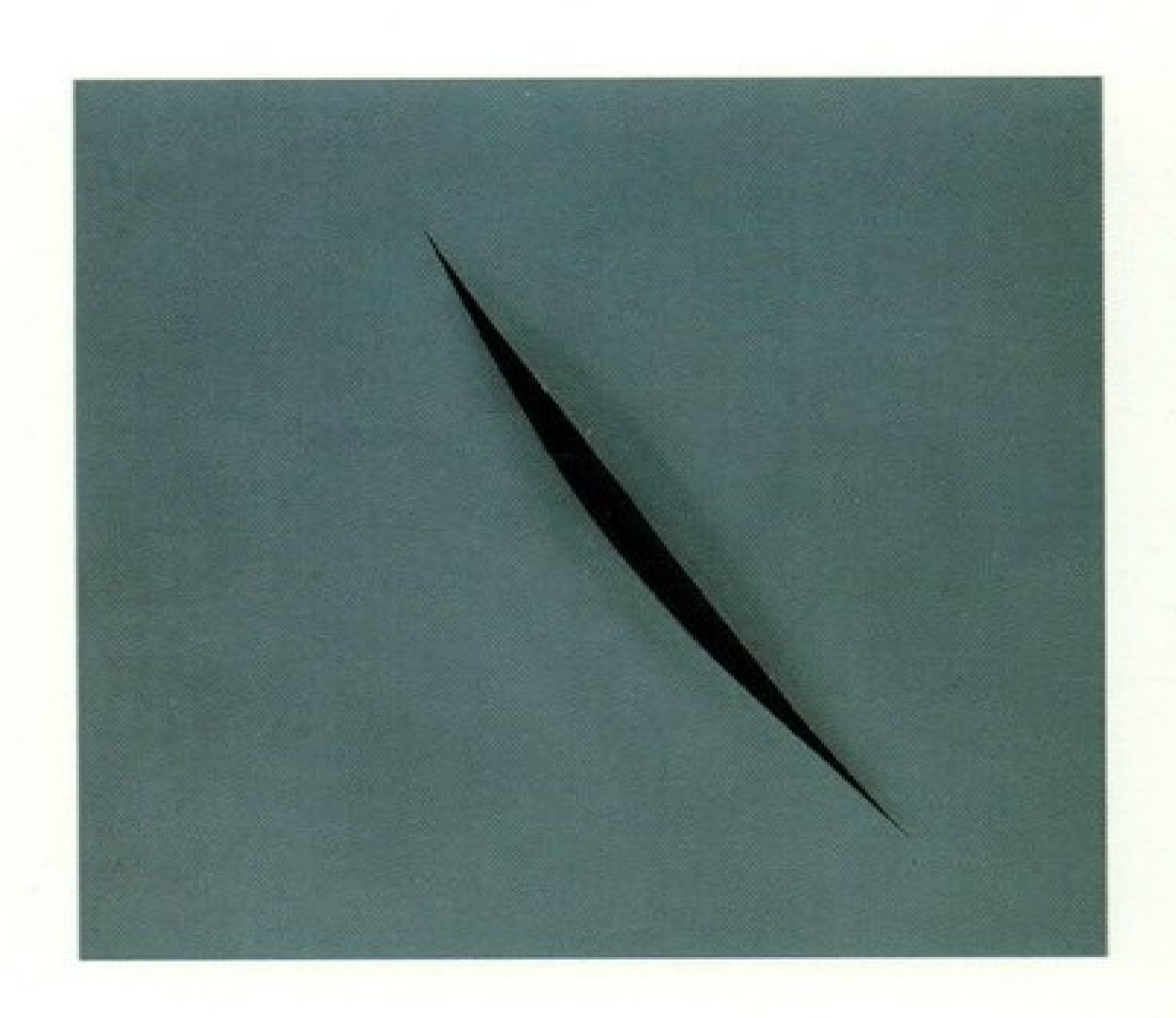
Michel Foucault

Philosophie

anthologie



folio essais

Michel Foucault

Philosophie

ANTHOLOGIE

Anthologie établie et présentée
par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros

Gallimard

Certains textes figurant dans cette anthologie ont d'abord paru en une version originale en langue étrangère, puis ont été traduits en français.

Fabienne Durand-Bogaert a traduit de l'anglais « Sexualité et solitude » (texte nº 68), « Les techniques de soi » (texte nº 71) et « Qu'est-ce que les Lumières ? » (texte nº 72).

Pierre-Emmanuel Dauzat a traduit de l'anglais « *“Omnes et singulatim”* : vers une critique de la raison politique » (texte nº 60).

Plinio W. Prado Jr a traduit du portugais « La vérité et les formes juridiques » (texte nº 40).

AVERTISSEMENT

Tous les textes ici rassemblés portent des numéros. Certains d'entre eux portent le titre donné par Michel Foucault ; les autres – la majorité – sont des extraits d'ouvrages auxquels, pour éviter toute confusion, nous n'avons surajouté aucun titre, nous bornant à indiquer leur source. Le lecteur, en se reportant à la fin de cet ouvrage, trouvera la Table analytique des matières qui récapitule les titres originaux ou les grands chapitres des ouvrages d'origine. Les extraits y sont désignés par des titres entre guillemets qui en reprennent les premiers mots.

Les éditions des ouvrages cités en référence dans les sources des textes et des introductions sont les suivantes (les collections dites bon marché, lorsqu'elles existent, ont été privilégiées) :

Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, 1972, collection Tel (nouv. éd. 1998).
Naissance de la clinique, PUF, 1963, collection Quadrige.
Les Mots et les Choses, Gallimard, 1966, collection Tel.
Dits et écrits, Gallimard, 1994, collection Quarto, 2001, tome I : 1954-1975, tome II : 1976-1985.
L'Archéologie du savoir, Gallimard, 1969.
L'Ordre du discours, Gallimard, 1971.
Surveiller et punir, Gallimard, 1975, collection Tel.
Moi Pierre Rivière, Gallimard, 1973, collection Folio histoire.
La Volonté de savoir, Gallimard, 1976, collection Tel.
L'Usage des plaisirs, Gallimard, 1984, collection Tel.
Le Souci de soi, Gallimard, 1984, collection Tel.

Foucault, *Philosophie*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Michel Foucault, une philosophie de la vérité

« Et j'ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe. »

Michel Foucault,
Dits et écrits, II, pp. 30-31.

L'œuvre de Michel Foucault fait l'objet de multiples interprétations et de nombreux commentaires dans une grande variété de champs disciplinaires : psychiatrie, psy chanalyse, sociologie, critique littéraire ou artistique, sciences politiques, etc. Au-delà de cette diversité d'usages, qui reflète la diversité même de l'œuvre, il est possible de retrouver un fil rouge qui court à travers l'ensemble de son œuvre et de la recentrer autour d'une interrogation proprement philosophique. C'est la question de la vérité. L'homme est fondamentalement réfléchi dans son œuvre comme *animal de vérité.* Mais Foucault opère un déplacement important de cette interrogation.

La question classique de la philosophie est : Depuis quel fondement un sujet peut-il connaître le monde ? Il s'agit alors, de Platon à Kant, en passant par Spinoza, de réfléchir un nouage originaire et intérieur, une parenté d'essence, une corrélation irréductible entre l'âme et la vérité, entre le sujet et la connaissance. Chez Foucault, le rapport du sujet à la vérité n'est pas réfléchi depuis le lien intérieur de la connaissance, mais construit à partir du rapport extérieur de l'histoire. La question n'est plus : Depuis quel fondement un sujet peut-il connaître des vérités sur le monde ? mais : Selon quels processus historiques des structures de subjectivation se sont-elles nouées à des discours de vérité ? Le problème n'est plus de penser l'être d'un sujet originaire, pré-donné, tel qu'il puisse établir une connaissance vraie, ni de construire un domaine de vérités éternellement fondées, mais de décrire historiquement des procédures par lesquelles, dans l'histoire, des discours de vérité

transforment, aliènent, informent des sujets, et par lesquelles des subjectivités se construisent, se travaillent à partir d'un dire-vrai.

L'histoire des formations de vérité

La première période de Foucault, conduisant de la publication de sa thèse sur la folie en 1961 jusqu'à sa nomination comme professeur au Collège de France en 1970 est dite « archéologique ». Aussi bien le concept d'archéologie sert-il régulièrement à désigner la méthode suivie dans quatre des ouvrages majeurs de cette époque : la première préface à l'*Histoire de la folie à l'âge classique* parle d'une « archéologie de l'aliénation » ; le sous-titre de *Naissance de la clinique* (1963) est : *Une archéologie du regard médical ;* ; celui des *Mots et les Choses* (1966) : *Une archéologie des sciences humaines* ; ; et enfin le dernier ouvrage de cette période, son discours de la méthode en quelque sorte, s'intitule *L'Archéologie du savoir* (1969).

Cette désignation a une très forte valeur polémique : par ce concept d'« archéologie », il s'agit d'abord de s'opposer à la conception traditionnelle de l'histoire des savoirs. Là se décide un premier rapport important à la vérité. L'histoire classique des sciences se donne pour fondement des vérités positives contemporaines (détermination actuelle de la folie comme maladie mentale, définition moderne du rapport clinique, analyse positive de la production des richesses, etc.) et tente, en les utilisant comme grilles de lecture pour une interprétation *rétrospective,* de décrire le mouvement progressif de *découverte* de ces vérités fondamentales, c'est-à-dire aussi bien de *dégagement* des erreurs, des préjugés, des inerties, des occultations, des obscurantismes de toutes sortes. La vérité alors a valeur de *partage,* permettant de séparer les énoncés précurseurs ou intuitions géniales des théories erronées et autres idéologies. Elle est réfléchie comme ce qui en soi dirige secrètement le mouvement de l'histoire, avant d'être, dans l'illumination d'une *découverte,* objet d'une conscience scientifique complète et pure.

La méthode archéologique de Foucault suppose une première *mise à distance critique* des énoncés positifs établis, terminaux et définitifs, « scientifiques et vrais », une *neutralisation* de leur puissance d'éclairement rétrospectif. Il ne s'agit pas de *contester* leur valeur de vérité, mais de chercher pour écrire l'histoire de la psychiatrie, de la médecine ou des sciences humaines un autre ancrage. Le problème n'est pas de faire une histoire en essayant de savoir à chaque fois ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est en avance et ce qui est en retard (si telle définition de la mélancolie se rapproche de la logique médicale de la dépression, si telle description

clinique est valable ou fantasque), mais de penser pour l'ensemble des énoncés et descriptions d'une époque ce qui les *rend possibles tous* dans leur cohérence. Il faut rechercher *en dessous,* en deçà de *ce* qui est dit et vu à une époque, les systèmes contraignants qui rendent ces choses-là, et pas d'autres, visibles et énonçables.

Ces formations archéologiques qui *supportent* l'articulation singulière des mots et des choses pour chaque époque, Foucault en donne plusieurs versions : c'est d'abord « l'expérience fondamentale » dans *Histoire de la folie* comme perception culturelle collective qui oriente le sens des pratiques sociales et des définitions médicales de la folie ; c'est « la structure du voir et du parler » dans *Naissance de la clinique* qui noue selon une articulation toujours singulière ce qu'on peut voir et ce qu'on peut dire du corps malade ; enfin l'« épistémè » des *Mots et les Choses,* comme règle anonyme et historique de construction de l'objet du savoir, qu'il s'agisse de penser le langage le vivant ou l'échange économique.

Confronté à tous les énoncés médicaux, savants, érudits, etc. déposés dans l'archive de l'histoire et qui furent un moment reçus comme appartenant au « savoir vrai », Foucault ne demande pas lesquels sont vrais et pourquoi, ni quelle est la signification profonde ou latente qu'il faudrait dégager, mais *de quelles règles de formation ils relèvent tous à un moment donné.* Ces règles ne sont ni logiques, ni épistémologiques, ni herméneutiques, mais bien « archéologiques ». Il ne s'agit pas de règles purement formelles ou « structurales », mais elles organisent l'articulation des savoirs sur des pratiques institutionnelles et sociales et même des perceptions concrètes.

Elles constituent donc ce qui articule *silencieusement et historiquement* notre savoir des choses dans sa dimension d'*existence.* Elles rendent compte de ce qui fut dit en tant que cela fut dit, et pas autre chose. L'énoncé du savoir est pris dans sa dimension de matérialité, d'événement, de rareté. Car un savoir, *avant* d'être vrai ou faux, *existe,* c'est-à-dire qu'il distribue, selon des modalités historiques (susceptibles de transformations), des positions subjectives, des régimes d'objets, des configurations conceptuelles, et il informe des pratiques. La formation archéologique est en retrait par rapport à la disposition épistémologique, mais cet en-deçà est essentiel : l'archéologie décrit les conditions d'existence et de réalité du savoir, quand l'épistémologie en détermine les conditions de vérité (ou de vérification).

*

Cette méthode nouvelle d'écriture de l'histoire des savoirs ne peut manquer d'avoir des effets sur son objet propre, puisqu'il s'agit à chaque fois d'interroger les sciences humaines, donc ce moment de constitution de l'homme comme objet de savoir, ce moment où l'homme est devenu un *animal de vérité.* Le problème est donc de faire l'archéologie de ce discours de vérité sur l'homme. Non pas se demander : Les sciences humaines sont-elles vraiment des sciences ? Si elles sont des sciences, quels furent leurs prophètes et leurs précurseurs, quels obscurantismes en ont retardé l'avènement ? Mais plutôt : À la faveur de quelle formation archéologique les sciences humaines ont-elles gagné leur évidence ? Ici comme ailleurs chez Foucault, le vrai n'est jamais à lui-même son propre fondement.

Soit la psychologie pour l'*Histoire de la folie à l'âge classique.* Elle n'a pas été rendue possible quand on s'est décidé à étudier selon des critères scientifiques le comportement humain, mais quand l'expérience occidentale de la folie a trouvé dans « l'homme » son centre de gravité. L'avènement des sciences humaines ne signifie pas une décision calme de constituer enfin l'homme en objet de vérité, après une séculaire négligence. Il dépend archéologiquement d'une expérience incandescente et massive, où une culture joue, risque et constitue son identité en excluant un dehors, qui par là contient le secret de son être. À l'homme confronté aux menaces d'un cauchemar-monde à la Renaissance ou au grand partage pur de l'Être et du Néant, du Jour et de la Nuit pour la période classique, s'est substituée la confrontation de l'homme et du fou. L'homme est bien devenu objet de vérité, mais la vérité de cette vérité tremble dans le délire du fou.

Les Mots et les Choses continuent d'explorer ce moment *anthropologique* de notre culture, non plus pourtant à partir du geste originaire qui sépare pour une culture le sens du non-sens, mais depuis les dispositions d'ordonnancement interne des savoirs positifs pour une époque. La vérité des sciences humaines alors s'inscrit dans un dispositif général de *finitude* caractéristique du savoir moderne. Un projet de vérité sur l'homme devient *pensable* à partir du moment où connaître ce n'est plus suivre les articulations, détailler les nervures d'une *représentation,* mais rechercher, découvrir des *conditions de possibilité.* C'est-à-dire que la pensée ne pense plus le vrai en suivant le mouvement par lequel elle se signifie et s'analyse, mais par un perpétuel mouvement de décentrement où elle tente de se décaler pour ressaisir ce qui la soutient. Si toute vérité suppose bien ce mouvement cognitif, cette pensée de la pensée – la structuration du mouvement réflexif – est historique. La pensée de la pensée à l'âge classique est un déploiement infini des signes qui composent son discours, de telle sorte qu'elle coïncide toujours secrètement avec une combinatoire,

un système divins. À l'âge moderne, la pensée de la pensée est un enracinement de l'objet de pensée dans le sujet qui le pense, de sorte qu'elle est toujours à la fois anthropologique – l'« homme » figurant par excellence ce chiasme du sujet et de l'objet – et finie – la limitation du savoir sur l'homme déterminant immédiatement et réciproquement la limitation de son être.

Et si, à l'époque contemporaine de Foucault, la pensée de la pensée devient autre chose (échanger des signes, communiquer, *parler le langage*) alors c'en est fini de l'homme comme lieu de vérité. Mais aussi bien ce nouveau lieu de vérité désigné (tout est discours et règles du discours) renvoie immédiatement à la méthode archéologique. De telle sorte que Foucault ne ferait que traduire en méthode ce nouveau régime de vérité. En voulant désanthropologiser les savoirs, en ayant recours à une histoire discontinuiste et en décrivant des discours sans sujet, il ne ferait jamais qu'être à la verticale de son temps.

Politiques de la vérité

La seconde période intellectuelle de Foucault, caractérisée par un engagement toujours plus marqué dans des luttes politiques (Groupe d'information sur les prisons, etc.), est désignée souvent comme « généalogique ». On distingue alors commodément les *archéologies du savoir* et les *généalogies du pouvoir.* Mais la continuité avec les études antérieures demeure profonde. L'interrogation archéologique portait sur ces grands systèmes qui constituaient pour les connaissances vraies, et en deçà d'elles, un espace d'ordre, de rassemblement et de recueil. Ils avaient jusque-là reçu des statuts ambigus où se mêlaient les héritages contrastés de la phénoménologie, du formalisme structuraliste, de l'histoire des mentalités, et peut-être surtout de l'expérience littéraire. C'était l'expérience culturelle fondamentale (*Histoire de la folie,* 1961), l'articulation structurale de la parole et du regard (*Naissance de la clinique,* 1963), un réseau formel et abstrait (*Les Mots et les Choses,* 1966), les règles de formations discursives (*L'Archéologie du savoir,* 1969).

Cette fois, il s'agit de retrouver, comme matrices des discours vrais, des *dispositifs de pouvoir.* Le concept de « volonté de savoir » sert à cadrer ces analyses. Il faut alors opposer le désir de connaissance à la volonté de savoir. Le *désir de connaissance,* de Platon et Aristote à Spinoza, est ce qui noue entre un sujet et une vérité pré-donnés un accord *intérieur,* depuis toujours déjà secrètement noué, de telle sorte que le mouvement par lequel le sujet connaît la vérité accomplit sa nature immémoriale.

La *volonté de savoir,* des sophistes à Nietzsche et à Freud, découvre derrière la quête de vérité le jeu toujours mouvant des pulsions ou des instincts de domination : le rapport du sujet à la vérité est un rapport de pouvoir qui se noue dans l'extériorité de l'histoire, appuyé par des pratiques et des intérêts sociaux. C'est dans cette perspective que la sexualité sera décrite non comme une constante anthropologique peu à peu découverte dans sa nature par des savoirs positifs, dépassant courageusement les censures et interdits sociaux, mais comme une prise de pouvoir sur les corps et la parole : inciter, dans le secret de l'échange, à avouer indéfiniment la vérité de son désir et éveiller, dans la culpabilité, une sensualité polymorphe (*La Volonté de savoir,* 1976).

La généalogie se comprend donc comme *histoire politique de la vérité.* C'est pourquoi Foucault ne va pas réfléchir le problème de la vérité depuis le biais de l'épistémologie et de l'histoire des sciences, mais en prenant comme point d'appui historique les pratiques judiciaires. Le passage d'une conception de la justice comme rapport de forces dans la Grèce archaïque, où il est question de défaite ou de victoire – symbolisée par la pratique du serment-défi dans laquelle je m'expose à la colère des dieux – à une conception de la justice comme ordre du monde, mesure exacte des échanges et des dettes, égalité (démocratique) des rapports, permet l'avènement d'une pratique sociale de vérité comme *mesure,* matrice des mathématiques et autres sciences des quantités justes (cours au Collège de France de 1971). Une seconde étude, portant sur la période du haut Moyen Âge au XVIIIe siècle en Occident, décrit cette fois le passage d'une justice privée, logique de vengeance et de transaction, à une justice publique dans laquelle il s'agit par une instruction de trouver qui a fait quoi, à quel moment et dans quelles circonstances. Un savoir d'*enquête* se développe, qui trouvera des prolongements importants dans les grandes sciences empiriques de l'Occident (cours au Collège de France de 1972).

Enfin la dernière étude se concentre autour d'un troisième pouvoir-savoir constitué par l'*examen.* Il s'agit de comprendre comme relevant d'une seule configuration historique l'émergence des sciences humaines, l'avènement de la prison comme peine unique, l'apparition d'une justice pénale s'appuyant sur le savoir psychiatrique pour former son jugement, et encore la mise en place d'organisations disciplinaires dans de grandes institutions (prisons, asiles, usines, écoles). Tous ces éléments prennent sens dans la perspective du développement, en Occident depuis le XVIIIe siècle, d'un type nouveau de pouvoir : le pouvoir de la norme (*Surveiller et punir,* 1975) qui prend comme objet l'homme dans sa dimension de corps vivant (bio-politique).

*

Toute cette démarche généalogique suppose une pensée de la vérité bien éloignée des grandes traditions classiques. On en retiendra ici trois dimensions : la vérité comme *technologie,* comme production de *réalité* et comme procédure d'*assujettissement.*

On pourrait dire, d'une manière extrêmement générale, que la vérité, dans une conception classique, est pensée en droit comme universelle, éternelle et désintéressée. Elle serait donnée idéalement à tous et partout, même si, de fait, elle ne se découvrait qu'aux esprits suffisamment rigoureux, désintéressés et avertis. La démarche généalogique pense au contraire la vérité comme production, rituel, procédure réglée, ou encore crise, guerre, rapport de forces, victoire. Dans cette perspective, la vérité a une géographie précise : elle ne se révèle qu'en certains lieux et dans certains cadres. Elle ne peut être énoncée ou proférée que par des sujets qualifiés. Elle dépend de rituels correctement exécutés, de dispositifs déterminés, de circonstances et de moments précis. Elle suppose un jeu de forces mouvant. En tout, elle est doit être réfléchie comme *événement produit* plutôt que comme *nature découverte.*

Le deuxième grand thème classique de la vérité consiste à la penser comme discours adéquat à un réel pré-donné : est vrai l'énoncé qui reflète correctement un état de fait. Pour Foucault, ce rapport doit être inversé : les techniques de vérité produisent de la réalité plutôt qu'elles ne la reflètent. C'est ainsi que, pour Foucault, la maladie mentale, la délinquance, le marché, la sexualité, l'État (notions relevant de la politique, de l'économie ou des sciences humaines) n'existent pas. Ils sont *quelque chose qui n'existe pas,* mais qui n'en est pas moins *réel et vrai.* Réel et vrai parce que portés, soutenus, produits par un système de juridiction et de véridiction. Les systèmes de droit et les savoirs vrais, quand ils s'appliquent à des corps et à des conduites, les infléchissent, les travaillent selon ces choses qui n'existent pas, mais qui prennent réalité du fait de leur puissance d'effets sur les corps, les pratiques et les comportements. La vérité, appuyée par des systèmes de pouvoir, produit donc la réalité de ce qui n'existe pas, contraignant les existences matérielles à ressembler à cette réalité : c'est ainsi que l'asile peut être décrit comme une machine à produire des fous, au nom d'une science médicale de la maladie mentale.

Enfin la vérité, classiquement, suppose, pour la penser, un sujet pur de connaissance. Il va s'agir au contraire pour Foucault de montrer comment les systèmes de pouvoir et de vérité fabriquent des sujets, produisent des individus. Les

techniques de vérité et de pouvoir *assujettissent :* elles forment et transforment leur point d'application. C'est ainsi que le sujet de droit des théories juridiques et l'homme *normal* des sciences humaines peuvent être réfléchis comme des productions de ce pouvoir disciplinaire qui informe les pratiques, inculque docilité et régularité, normalise les conduites.

Mais, à ce point, un retournement est possible : car qui ne veut pas être gouverné comme ceci ou comme cela pourra à son tour opposer, à un pouvoir-savoir dominant, d'autres jeux de vérité et de pouvoir, et donc finalement d'autres formes de subjectivation. C'est ainsi que les hystériques de la Salpêtrière, pour résister au pouvoir médical, opposèrent au corps neurologique, que Charcot leur supposait et leur imposait, un corps sexuel. C'est ainsi que des formes de spiritualité peuvent s'affirmer pour s'opposer à la gouvernementalité d'État. À ces refus et ces résistances, Foucault donne le nom de « critique ».

Une éthique de la vérité

Les années quatre-vingt ouvrent une dernière période intellectuelle : celle des *actes de vérité.* Elles se placent sous le signe d'une fidélité renouvelée à la question kantienne « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Le rapport de la vérité au sujet se trouve posé de manière plus frontale. Le sujet n'est plus réfléchi comme simple *effet de vérité* (au sens où les régularités discursives archéologiques dessinaient des positions pour des subjectivités virtuelles et où les pouvoirs-savoirs fabriquaient des individus). Il est moins ce qui se trouve constitué par un dispositif de vérité que *ce qui se constitue et se transforme* à partir d'un discours vrai, dans un rapport déterminé à lui. Il n'y a du reste toujours pas rupture franche avec les études précédentes, puisque aussi bien la « gouvernementalité » comme direction rationnelle des conduites supposait, du côté des gouvernés, un consentement libre, ou au contraire une résistance à être gouverné comme ceci ou comme cela, et partant une structuration éthique du sujet. On peut de manière très générale avancer que Foucault étudie, au cours de ces dernières années, trois grandes procédures historiques de subjectivation, c'est-à-dire trois grandes manières pour le sujet de se constituer comme tel depuis un rapport réglé à un discours vrai : la confession, le souci de soi et le franc-parler.

*

D'abord la confession chrétienne. Foucault en étudie la lente formation, de Tertullien à Cassien, à travers les mises en place du sacrement de pénitence et de la direction de conscience dans les premiers monastères. Le sujet est sommé de produire à partir de lui-même et sur lui-même un discours de vérité. Ce discours vrai dont il constitue lui-même pour lui-même l'objet, il doit le construire depuis une adresse à l'Autre, à un autre (son directeur de conscience, plus tard son psychanalyste). C'est-à-dire que le sujet ne cherche sa propre vérité qu'en tant qu'il se soumet à une injonction venue d'un autre (« Lis en toi-même les traces de ton désir »), et qu'à cet autre il doit, selon les règles monastiques, une obéissance inconditionnelle. Mais si, d'autre part, il élabore ce discours vrai dont il est simultanément le sujet et l'objet, c'est sur fond d'une éthique du renoncement à soi, afin de pouvoir totalement se donner, se vouer à Dieu dans la plus grande pureté. Sujet donc de la mort à soi-même et de l'obéissance indéfinie à l'Autre.

Ce discours vrai qu'il articule sur lui-même, il le construit depuis l'injonction extérieure « Qui es-tu ? », et cette question introduit en lui une séparation, une coupure. S'il doit se demander « Qui suis-je ? », c'est bien qu'il l'ignore, c'est-à-dire que ce qu'il peut immédiatement connaître de lui-même, la conscience immédiate de son identité, ne correspond pas à *ce qu'il est vraiment.* S'introduisent dès lors un soupçon fondateur et une quête. Le soupçon, c'est qu'entre la conscience de qui je suis *et* qui je suis vraiment, il y a non-correspondance. Entre moi et moi, se creuse la distance décisive d'un *secret.* C'est dire déjà que ce qui me sépare de moi-même se monnaie en termes de connaissance. Les techniques de subjectivation dominantes sont des techniques de connaissance de soi (herméneutique du sujet). Mais elles supposent pour leur mise en œuvre la présence insistante de l'autre, du directeur de conscience, du confesseur, du psychologue, puisque aussi bien pour prétendre franchir ou déplacer la ligne qui sépare *ce que je crois que je suis* de *qui je suis vraiment,* il me faut supposer ce savoir vrai de moi-même comme aliéné dans l'autre. Ce point du contrôle de l'autre tout au long du procès de subjectivation est évidemment décisif pour Foucault, parce qu'il situe le sens politique des pratiques chrétiennes de subjectivation et de leurs dérivés laïques : c'est une même chose pour nous de nous chercher nous-mêmes et d'obéir à l'autre. Parce que aussi bien la question « Qui suis-je ? » n'est jamais première mais n'est que l'écho d'un « Qui es-tu ? » qui me soumet à l'autre dans le même mouvement qui me contraint à m'examiner moi-même.

*

Dans ses études sur « le souci de soi », à travers une lecture des textes de la philosophie antique (Platon, Épicure, Épictète, Sénèque, Marc-Aurèle...), Foucault tente de proposer un mode de subjectivation irréductible au modèle chrétien. Le souci de soi ne doit surtout pas être confondu avec une posture narcissique de repli béat sur soi, comme tentent de le faire croire des critiques hâtifs ou malveillants. Il s'agit par cette notion de thématiser un rapport de soi à soi qui n'est plus creusé par une méconnaissance fondamentale, mais par une œuvre à construire. De soi à soi, il faut supposer la distance d'une œuvre de vie à accomplir. Il y a bien toujours une question d'un autre pour précipiter les pratiques de subjectivation, mais ce n'est plus : « Qui es-tu ? » Plutôt : « Que fais-tu de ton existence ? » C'est cette question après tout que Socrate pose à Calliclès dans le *Gorgias,* et qu'il pose à Alcibiade dans le dialogue du même nom. Question donc, non plus de l'identité cachée de soi à reconnaître, mais de l'œuvre de vie à construire, l'idée étant d'appréhender sa vie comme matériau auquel il faudrait donner une forme, par des règles de conduite. Tel est, très généralement décrit, le principe de l'« esthétique de l'existence ». Il ne faut donc pas comprendre trop vite cette attitude éthique comme dandysme, affectation, repli égocentrique, mais comme structure de subjectivation permettant la production d'un sujet de l'action droite. La dimension esthétique du souci de soi tient en effet dans la mise en *forme* réglée de l'existence. Il s'agit d'ordonner sa vie selon des principes à la fois constants et cohérents entre eux, de telle sorte qu'elle présente un aspect d'*harmonie* pour qui la considère de l'extérieur. Elle tient aussi dans la dimension de *visibilité.* Car il s'agit par le souci de soi de rendre visibles dans la trame de son existence des principes spirituels d'action. C'est ainsi que Socrate est celui qui fait voir à travers sa vie ce qu'est la vraie justice. Ce qui suppose que les principales techniques de soi (examen de conscience, direction d'existence, concentration spirituelle, etc.) ne sont pas des techniques d'objectivation (par lesquelles je me constitue pour moi-même objet de connaissance), mais des techniques d'activation éthique par lesquelles je m'attache à rendre présents, dans le monde extérieur des hommes, des principes spirituels. Le rapport entre sujet et vérité ici se redessine, dès qu'on accepte de considérer les principes d'action comme énoncés, s'articulant en discours de vérité. Le sujet grec ne noue donc pas un rapport à la vérité qui le replie sur une intériorité invisible et psychologique, mais qui le voue à l'extériorité politique des rapports sociaux. Se soucier de soi, ce n'est ni se soigner comme si l'on était à soi-même l'œuvre la plus précieuse et la plus rare, ni se livrer à une introspection cognitive, c'est intensifier la présence à soi afin de se

constituer *extérieurement* comme sujet de l'action droite quand il le faut. Le sujet n'établit pas son rapport à la vérité comme quête indéfinie d'une correspondance toujours plus assurée entre ce qu'il croit qu'il est et ce qu'il serait vraiment, mais comme recherche d'une correspondance harmonique entre ses paroles et ses actes.

*

La deuxième posture subjective construite par Foucault dans un rapport d'opposition à la confession chrétienne est ce que les Grecs nomment *parrêsia* et les Latins *libertas,* et qui signifie la liberté de parole, la franchise, même un peu brutale, le courage de dire des vérités qui dérangent. La *parrêsia* caractérise en fait le régime de parole du maître d'existence (un sage dont les disciples suivent les leçons pour apprendre à bien se conduire). Dans le dispositif antique de subjectivation, il revient en effet au directeur de parler et au dirigé d'écouter et se taire. Celui qui apprend à vivre doit alors user d'une parole directe, franche, sans concession ni démagogie. La *parrêsia* comme « franc-parler », transparence, c'est l'anti-flatterie : il s'agit pour le directeur d'ébranler le sujet, et pas de l'entretenir dans une fausse image de lui-même. Le maître de vie tient un discours vrai. Pas au sens d'énoncés scientifiquement démontrables pourtant, mais au sens où premièrement il ne dissimule pas à l'autre ses défauts et ses vices et où d'autre part il fait voir dans sa propre vie l'effet de ses propres principes. La vérité ainsi s'éprouve et s'atteste dans la conduite du sage, elle prend forme stable dans un sujet.

Par là, le *parrêsiaste* manifeste toujours du *courage.* La *parrêsia,* c'est « le courage de la vérité ». Ce qui fait la vérité du dire là encore tient au sujet, moins au sens simplement d'une mise en œuvre effective de ses principes déclarés que d'un risque assumé pour celui qui la prononce. La *parrêsia* est parole courageuse en ceci que celui qui la tient se met en danger. Il adresse un discours à l'autre portant leur relation à une limite extrême de tension, puisque aussi bien il ne s'agit pas d'un discours de flatterie mais de mise à l'épreuve. Il y a mise à l'épreuve précisément parce qu'il y a vérité, et la vérité est réfléchie comme ce qui met un sujet en demeure de se mettre en question.

La *parrêsia* contient enfin une dimension de *scandale.* Après la franchise du directeur d'existence stoïcien et le courage socratique, c'est le scandale cynique. La vérité est ce qui, dans le marais des certitudes partagées, fait rupture. Et le cynique fait de sa propre existence un théâtre du scandale de la vérité. Il inquiète par son

caractère subversif, il irrite par ses explosions de franchise. En tout, il démontre que la vérité n'est pas à la mesure de nos convenances sociales, et met en scène, par sa conduite intransigeante et tapageuse, cette rupture. Le rapport de la vérité au sujet ne se construit plus à la manière chrétienne (la confession) comme un repli introspectif vers l'intime doublé d'une obéissance inconditionnelle, ni à la guise stoïcienne, comme une correspondance harmonique entre la parole et les actes, assurée par des techniques spirituelles. Le cynique permet de penser un rapport du sujet à la vérité comme provocation : la vérité provoque le sujet jusqu'à la limite de son être, le sujet provoque la vérité en la rendant visible dans sa propre vie.

*

À l'issue de ce parcours, il faut comprendre que s'il y a un intérêt à décrire ces modalités par lesquelles le sujet et la vérité s'impliquent, c'est évidemment dans une perspective de libération. Tant il est vrai que toujours cette enquête manifeste un double mouvement non-symétrique : d'une part, le sujet se constitue et s'invente, résiste aux grands systèmes politiques de contrainte depuis un mouvement de vérité inquiet ; mais d'autre part les discours de vérité institués, socialement acceptés, l'enferment dans la monotonie inerte de l'habitude et des certitudes communes. La philosophie de Foucault revendique finalement une fidélité totale à la leçon socratique : plutôt que fonder la vérité du vrai, sa fonction est d'inquiéter et déranger le régime des évidences.

Frédéric Gros

PREMIÈRE PARTIE

ANTHROPOLOGIE ET LANGAGE

L'Histoire de la folie à l'âge classique, publiée en 1961, est la première grande œuvre de Michel Foucault. Il y fait preuve d'une originalité de méthode et de ton qui le singularisera désormais.

Par sa méthode d'abord, ce livre s'oppose à l'histoire classique des savoirs. Une histoire traditionnelle de la psychiatrie prend en effet son point de départ dans une définition médicale de la folie. Elle se demande : à partir de ce qu'on sait aujourd'hui de la folie, réfléchie dans sa vérité positive de maladie mentale, comment retracer le chemin qui nous conduit d'une appréhension immédiate et obscure de la folie, entièrement faussée par des idéologies religieuses ou sociales (la folie comme possession démoniaque, damnation, déchéance coupable, etc.), jusqu'à sa captation scientifique adéquate, par les fondateurs de la discipline, du moment qu'elle est enfin comprise comme trouble objectif des facultés humaines, pure maladie qu'épuise une définition positive ?

Mais le récit de Foucault refuse les facilités de la lecture rétrospective : sa démarche ne consiste pas à tracer la route des erreurs passées jusqu'aux vérités modernes – des ténèbres des préjugés jusqu'à la pleine lumière du savoir médical – mais à retrouver comment chaque époque perçoit, énonce, construit la folie, s'attachant à demeurer le plus fidèle possible à ces « expériences » dans ce qu'elles ont de singulier, d'irréductible, de consistant, sans les disqualifier d'avance par une référence médicale contemporaine, sans les éclairer par elles.

De cette manière, l'appréhension scientifique de la folie n'apparaît plus comme fondement absolu et intrinsèquement consistant, rejetant dans l'abîme de l'erreur les formations précédentes, mais elle trouve au contraire, dans ces formations historiques, des *fondations.* Ces fondations dessinent d'avance pour les domaines d'énoncés des polarités, des nervures, des directions, autant de dimensions dont le savoir psychiatrique hérite secrètement – quand il croit les faire lever dans la transparence pure de sa rationalité scientifique – et qui donnent surtout une signification plus lourde à l'objectivation de la folie dans la maladie, non réductible à la libération d'une vérité positive. Ce qu'on trouvera plutôt en position de fondement, de commencement absolu, c'est ce geste, à la racine de la culture, qui sépare sens et non-sens, *logos* et délire. C'est à partir de ce partage *seulement* que l'entreprise d'une connaissance positive de la folie devient possible, comme sa conséquence (Texte 2). Tel est donc le premier mouvement de cette « archéologie » des sciences humaines : faire apparaître les « découvertes » de la psychologie comme points d'écrasement d'une histoire plutôt que moment inaugural. Cela suppose que

le moment « scientifique » de la folie soit compris comme *événement* recevant son sens pour ainsi dire *de l'extérieur,* des couches d'expérience sédimentées à travers les âges. Il n'est plus à lui-même sa propre raison, mais la trouve dans cette extériorité intime de l'histoire.

De sorte que le travail d'étonnement ne porte plus désormais sur le passé (comment a-t-on pu autrefois produire sur la folie des énoncés aussi aberrants, incongrus, quelle pression terrible il a fallu, pression des préventions et des obscurantismes, pour ne pas comprendre que le fou est simplement malade ?) mais sur notre présent : que signifie pour notre époque d'avoir fait de la folie un objet médical ? Ce qui donc est rendu opaque et problématique, ce ne sont pas les faussetés dont on a affublé la folie, c'est qu'on ait décidé un jour de lui donner le visage lisse d'une vérité scientifique.

Précédant donc les « découvertes de la psychiatrie », et commandant en secret leur sens, il y a les grandes « expériences » de la folie que la thèse de Foucault entend redécouvrir, redessiner : expérience que la Renaissance fait de l'« insensé », et surtout expérience de la *déraison* à l'âge classique (XVIIe et XVIIIe siècles). *L'Histoire de la folie* s'ouvre pourtant (Texte 3) sur un épisode décalé, débordant à la fois l'objet visé et le cadre chronologique fixé : c'est l'évocation des grandes léproseries du Moyen Âge. Mais il s'agit, par ce prologue, de mettre en scène une pratique sociale d'enfermement qui, traçant entre une communauté unie et une catégorie déterminée de la population la distance sacrée d'un partage, assure tout à la fois la protection des enfermants et le salut des enfermés. Or ce même geste d'*exclusion libératrice* sera une autre fois répété durant l'âge classique, à destination cette fois de la déraison, et c'est lui que Foucault présentera à la psychiatrie comme miroir où réfléchir le destin de son sens. Cette *ouverture* – au sens musical – sur la lèpre fait donc jouer sur un mode mineur un thème destiné à être bientôt orchestré en majeur.

En attendant, Foucault s'attache à retrouver l'expérience contrastée que la Renaissance fait de la folie, nous invitant tout d'abord (Texte 4) à méditer l'image de l'insensé confié au hasard des flots (thème de la Nef des Fous). Pratique sociale authentique, systématique, ou simple rêverie culturelle ? Foucault fait en tout cas confiance à la puissance des symboles : cette *circulation* des fous, libre parce que indéfinie, nous fait entrer dans une expérience de la folie comme ailleurs insaisissable, qu'on accueille dans le même mouvement où l'on organise sa fuite lointaine. Cette appréhension sociale de l'insensé, qu'on pourrait dire d'une familiarité étrange, trouve ses racines dans une expérience cosmique de la folie, dont Foucault veut retrouver l'expression dans les tableaux de Bosch et de Brueghel : c'est

la folie comme cauchemar total, chaos déchaîné des forces, quand l'Image fait trembler le Réel qui menace de s'y engloutir, quand la Nature risque de se déchirer et laisser surgir de son sein des monstres sans âge et sans visage, quand le Monde tout entier dans son être vacille.

La folie pour la Renaissance porte en elle ces menaces : par son délire elle suspend l'équilibre calme du monde, inquiète sa consistance. Cette « conscience tragique » de la folie garde un étrange privilège pour Foucault. Ni nuit complète de la Raison et du Langage comme pour l'âge classique, ni positivité médicale à la mesure d'une finitude humaine comme pour l'âge moderne, cette expérience renaissante de la folie (en cauchemar du monde), par sa totalité radicale et sa position liminaire, sera considérée par Foucault comme oubliée et masquée (par l'histoire générale de la folie qui en fera un *objet* extérieur, visible, puis médical, un support de discours, de pratiques sociales, puis de science) mais en même temps toujours prête à répondre à la violence de cette occultation – souveraine dans la technicisation médicale de la folie – par la violence promise de son retour.

Envisageons maintenant l'expérience classique de la déraison, dont l'exposition du reste couvre l'essentiel de l'œuvre (le titre de l'édition originale parue chez Plon était : *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*). Foucault joue là sur la solennité de la rupture, mettant en scène un *enfermement* brusque et brutal, contrastant avec l'ancien état d'errance.

La folie qui jusque-là vivait d'une présence sourde et diffuse, menace du monde ou inquiétude de la raison, participant aux puissances mystiques de la misère, est maintenant *constituée* comme figure *concrète,* problématique *sociale, objet* de discours laïcs et de pratiques politiques. Expérience pure du partage, qui d'un seul et même geste désigne et exclut, constitue et condamne, perçoit et enferme (Textes 6 et 7). Cette même distance qui rend la folie pour notre culture *visible,* repérable, sensible, nous sépare en même temps d'elle dans un éloignement définitif. Ce même écart creusé par la condamnation morale de la déraison (mêlant dans un enveloppement cohérent débauchés, blasphémateurs, sodomites, dissipateurs de fortune, libertins de cœur, de corps ou d'esprit : tout ce qui transgresse la norme sociale de la famille honnête) est celui qui la rend pour les époques futures *connaissable* (Texte 8).

Foucault ici convoque le texte des *Méditations,* pour marquer la rupture. Descartes quand il cherche des raisons de douter, tant il veut parvenir à des vérités absolument certaines, refuse de se considérer comme fou, quand bien même cette hypothèse pourrait remettre en cause beaucoup d'évidences établies. Mais à partir du moment où je raisonne et je pense, il est impossible qu'en même temps je sois fou. Cette folie, que l'ironie d'un Montaigne acceptait d'accueillir dans sa pensée

pour inquiéter une raison trop arrogante, elle semble de prime abord *rejetée* dans les *Méditations.* La folie n'est pas un argument recevable pour approfondir le doute cartésien. Signe des temps pour Foucault : au même moment la société enferme ses fous (Texte 6). C'est cette interprétation par Foucault du texte de Descartes que Jacques Derrida conteste, lors d'une conférence à laquelle Foucault voudra répondre à son tour. Selon J. Derrida, Descartes refuse de recevoir l'hypothèse de la folie précisément parce qu'elle lui semble trop bénigne et peu dangereuse. Il lui préfère le rêve, qui met radicalement en cause la totalité de la consistance de l'Être. Foucault rétorque que penser ainsi, c'est ne reconnaître que l'ordre abstrait des démonstrations. J. Derrida ignore celui des modifications subjectives imposées par la démarche méditative : c'est ce sujet *engagé* qui ne peut pas être fou (Texte 20). Voici en tout cas les éléments de cette polémique fameuse, à propos du « Mais quoi, ce sont des fous ! ».

Si l'on reprend maintenant le thème de la socialisation, de la moralisation de la folie – puisque aussi bien le fou se trouve par ce grand geste de proscription tout à la fois *reconnu* et *confondu* avec les figures de l'anomalie morale et de la déchéance sociale (le miséreux et le pervers) –, il faut reconnaître que l'expérience classique de la déraison (comme totalité sociale concrète, systématique, cernée par la pratique de l'enfermement et soutenue par une perception articulée) fait du fou autre chose qu'un personnage *parmi les autres.* La folie participe bien des formes de l'immoralité, mais représente en même temps le pur fondement de cette immoralité : présence innocente de l'animalité déchaînée (Texte 9).

Il faut aussi remonter de cette pratique sociale de l'enfermement dans l'Hôpital général à l'expérience ultime que l'âge classique fait de la folie et qui en ordonne toutes les formes concrètes : la folie était éprouvée comme *absence* de raison, pure négativité, scandale du vide béant, autre côté du partage immobile entre le Tout et le Rien, le Jour et la Nuit, la Raison et le Néant de sens (Texte 10). C'est par exemple cette structure de l'expérience fondamentale qui permet de rendre compte de l'organisation classique des thérapies. Pas de partage entre des cures physiques et des consolations morales, aussi bien la folie n'est pas envisagée dans l'alternative du trouble ou neurologique ou relationnel, mais constituée par un délire fondamental qui déchaîne le cycle des passions à multiples entrées thérapeutiques (Texte 11). Le dualisme du (remède) physique et du (traitement) moral est moderne, tardif. Il suppose que la folie soit trouvée ou innocente – on la soigne – ou coupable – on la punit.

Il faut exposer maintenant un dernier déplacement : l'expérience moderne de la folie comme expérience *anthropologique. Le Neveu de Rameau* de Diderot la

prophétise, mais dans une grandeur qu'elle ne retrouvera jamais : c'est l'expérience de la confrontation, à travers une existence inouïe, du grand cirque du monde et de l'urgence intime du vital, de l'ivresse poétique des apparences et de la souffrance solitaire, affrontement sublime que les sciences psychologiques réduiront à l'horizontalité morne des rapports de l'œuvre et de la folie (Texte 12).

Mais l'expérience moderne, en dehors de cette fulgurante annonce, met du temps à s'installer. Par vagues successives, la folie se détache de la déraison classique : elle se comprend comme abandon d'une condition humaine naturelle immédiate, suite aux artifices de la société, alors que la déraison était perte de la vérité (Texte 13) ; elle se détache des figures de la misère et de l'excentricité morale dont on conteste l'emprisonnement arbitraire (chapitre « Le nouveau partage »). Enfin, comme la folie se retrouvait seule à demeurer enfermée, il restait à fonder cette privation de liberté dans une nature objective : à constituer cette pratique sociale en reflet d'une réalité psychique. La contrainte impitoyable des murs devient la métaphore tangible, adéquate du déterminisme psychique. On n'aliène plus que des aliénés (Texte 14).

À l'intérieur même de l'asile, ce jeu de fondation rétroactive entre une pratique sociale et une nature supposée se rejoue autrement. Il s'agit de montrer comment, dans la pratique psychiatrique de Pinel et de Tuke, le fou est *réellement aliéné* par des tactiques de pouvoir (jugement, surveillance, humiliation, etc.) l'obligeant à se reconnaître de force dans une identité qui lui est imposée de l'extérieur *comme vraie* – la psychanalyse ne faisant que désinstitutionnaliser ce dispositif de prise aliénante, sans le modifier (Texte 15).

Alors, bien sûr, on peut dire que ce qui fut nommé « libération » des fous, traités à l'Hôpital général comme des bêtes, stigmatisés comme des criminels, a signifié en même temps un enchaînement à leur propre vérité, enfermement dans les formes de l'objectivité médicale (Texte 16). Mais il ne s'agit même pas seulement de dire que la folie, qui autrefois laissait pressentir les forces cosmiques du chaos, puis fut constituée comme vide logique, erreur, non-être, maintenant se réduirait à décliner des pathologies humaines. Si l'homme moderne enferme le fou dans une vérité psychologique, il se retrouve lui-même prisonnier de ce dernier, en tant qu'il n'accède à lui-même comme être vrai que par la médiation du fou (Texte 17). Si les formes normales de comportement ne sont objectivables dans leur positivité qu'à partir de leur dérèglement pathologique, le fou devient le négatif essentiel à partir duquel se dévoile la vérité de l'homme raisonnable.

Victoire à nouveau, dialectique, de la folie ? Elle n'en aurait que faire. Mais autre chose : cette *indifférence radicale* de la folie aux significations du monde est ce qui le met en cause. La folie pour Foucault est chaos du sens, démesure de la souffrance,

absence d'œuvre. Et de cette absence, des « productions » (on ose à peine dire « œuvres ») témoignent (chez Nietzsche, Artaud, etc.). Et ce n'est pas une maigre psychologie qui pourrait en rendre raison (misère des psychopathologies de la création artistique), puisque c'est plutôt la folie qui met le monde culturel dans sa totalité en demeure de devoir se justifier (Texte 18).

*

Le travail entrepris dans *Naissance de la clinique* (1963), prolongeant ces premières analyses, trace en fait de nouveaux chemins.

Il s'agit bien toujours de tester une méthode qui se refuse aux facilités du « commentaire » (dire ce que le texte ne dit pas explicitement à travers ce qu'il dit) pour pouvoir prendre les textes au ras de leur organisation. Ce ne sont pas les vérités d'aujourd'hui qui doivent nous servir à lire les textes d'hier : il faut toujours chercher derrière ce qui est dit, non une signification qu'on tiendrait par-devers soi, mais cette disposition fondamentale permettant de dire ceci parce qu'on ne peut pas dire autre chose, à partir de ce qu'on voit parce qu'on ne peut pas voir autre chose (Texte 23). L'historicité réelle de la médecine se joue là : dans ce déplacement des structures permettant de voir et de dire un domaine d'objets. Le spectacle du monde n'est jamais donné sans la grammaire qui l'articule. Tout savoir, avant d'être vrai ou faux, est une manière *historique* de découper et d'articuler une région du monde. Rechercher, comme fondation d'un savoir, ce découpage structural des énoncés et des visibilités, c'est en faire l'archéologie.

Le *Raymond Roussel* paraît la même année que *Naissance de la clinique.* C'est qu'il est, à travers l'étude serrée de l'œuvre de Roussel, une exaltation poétique de cette manière précisément de faire tourner ce qu'on voit sur ce qu'on dit, avec ces machines discursives à produire des images, comme dans *Impressions d'Afrique* et *Locus Solus,* et, comme dans *L'Œil,* ces paysages bavards (Texte 21).

Il s'agit bien enfin d'interroger, à travers cette fois la médecine, le moment historique de cette articulation d'un discours de vérité sur l'homme, la constitution de l'homme comme *animal de vérité.* Et là aussi la positivité humaine se constitue à partir d'une figure d'abîme, d'une négativité transcendantale : la mort ici, comme tout à l'heure la folie, est l'éclairage sombre de la vérité (Texte 24). La description de ce moment anthropologique prend une nouvelle dimension pourtant : il se donne à

lire aussi comme jeu de la finitude radicale et expérience irréductible de la limite (Texte 25).

Alors le savoir positif sur l'homme trouve son parfait écho dans ce nouveau lyrisme qui, de Hölderlin à Bataille, chante l'affrontement non dialectique de l'être et de la limite (Texte 22) : la morne platitude des sciences humaines comme la poésie incandescente de la transgression relèvent de la même expérience *moderne.*

*

Les Mots et les Choses (1966) présentent une nouvelle variation archéologique. Il s'agit d'amplifier la méthode de *Naissance de la clinique* et de chercher pour chaque époque à décrire la structure qui articule la pensée sur l'objet qu'elle pense, les mots et les choses. Selon quel mode la pensée du XVIIe siècle constitue-t-elle des objets de savoir, qu'il s'agisse des mots du langage ou des êtres vivants ou des échanges économiques ? La recherche archéologique ne décrit pas la lente ascension du savoir vers un plus de vérité, dans un progrès continu. Elle est de style transcendantal, recherchant bien les conditions de possibilité du savoir, mais un transcendantal *historique,* au sens où il se transforme, par sauts discontinus, dans le temps long des âges (Renaissance, âge classique, époque moderne). Ce qui constitue un domaine d'énoncés comme *savoir,* avant même le partage de la vérité, c'est un ordonnancement intérieur des *objets* pensés, une manière de construire les énoncés selon des *formes* régulières, une posture interne du *sujet* engagé dans le processus de connaissance. Ce n'est pas un rapport libre et sans âge à la vérité pure qui constitue le savoir, mais un régime historique des signes (Texte 26).

Soit à la Renaissance : c'est la ressemblance qui fournit la clé ouvrant tous les savoirs. Connaître, c'est interpréter les choses-signes du monde selon un système ésotérique de similitudes. La figure de Don Quichotte, voyant partout des ressemblances se résolvant toujours en illusoires chimères, marque la rupture d'un nouveau régime de signes, « une nouvelle expérience des langage et des choses » (Texte 27). Penser alors, ce n'est plus débusquer les secrètes affinités du monde, interpréter les signes obscurs de la Nature, c'est fondamentalement ordonner selon l'élémentaire et le composé, analyser selon l'identité et la différence, combiner des signes. La logique de la représentation se substitue à l'herméneutique des similitudes (Texte 28).

Nouvelle rupture de la modernité. Cette fois, penser l'ordre des êtres, ce n'est plus articuler une représentation, mais chercher et constituer des conditions de possibilité, en deçà de ce qui est donné immédiatement à voir, à connaître, à penser. La déduction pure du transcendantal par la philosophie critique (kantienne) et la recherche historique positive et têtue des sciences empiriques, pour incompatibles et contraires qu'elles puissent se concevoir, appartiennent en fait à un même système de formation archéologique, où penser c'est traverser le jeu du représentable pour en établir l'organisation dérobée (Texte 29).

Mais cette pensée moderne, qui définit le savoir vrai comme savoir des conditions de possibilité (transcendantales ou historiques), trouve son espace propre (comme l'âge classique dans l'analyse du langage) dans une *réflexion,* au sens exact : une manière de *répéter* – et de fonder – la positivité empirique du savoir dans une limite radicale essentielle. L'analytique du savoir se déploie dans l'espace ouvert par cette répétition, ce décalage du *Même* entre l'homme comme objet et l'homme comme sujet du savoir : répétition de l'empirique et du transcendantal (c'est dans la mesure où il est un être fini que l'homme est connaissable et ce qu'il peut connaître de lui-même ce sont ses limites d'être), du cogito et de l'impensé (Texte 30), du retour et du recul de l'origine (ce qui creuse le temps comme promesse de l'avenir est ce qui le soutient comme origine).

Alors l'homme, tenant les deux bouts du comportement objectif et de la finitude radicale, l'homme comme condition de possibilité générale, indépassable, apparaît comme ce qu'il y a indéfiniment à penser, à connaître et reconnaître. Le savoir comme savoir moderne est d'essence anthropologique. La question « Qu'est-ce que l'homme ? » devient l'*alpha* et l'*omega* de l'entreprise de connaissance. C'est dans ce dispositif général que les sciences humaines trouvent leur place : elles empruntent aux sciences empiriques de la vie, du langage et des échanges (biologie, linguistique et économie) leurs concepts, pour les décaler vers les formes de la finitude, le transfert s'opérant par l'idée de représentation. Pour prendre un exemple, la biologie étudie les fonctions naturelles de reproduction, et la psychologie va analyser la sexualité comme incidence sur cet être fini qu'est l'homme, dans la représentation qu'il se fait de lui-même, du fait de disposer d'organes de reproductions (Texte 31).

L'homme comme évidence épistémologique (et non pas évidemment comme espèce naturelle concrète), comme *pli incontournable de la pensée,* est d'invention récente. Et c'est sa disparition qui s'annonce dans l'évidence émergente, contemporaine de l'époque des *Mots et les Choses,* qui voit dans tout phénomène, de la reproduction biologique au mode capitaliste de production, des règles matrimoniales à celles de l'échange, une affaire de codes, de signes, d'informations,

de messages. Tout est langage, tout est communication de signes. Et « l'homme », sous la poussée de ce nouveau système, s'évanouit comme une fumée légère (Texte 32).

*

Foucault écrit *depuis* cette expérience culturelle contemporaine pour laquelle « Tout est discours », où nos esprits inquiets sont comme surplombés par cet « Il y a des discours ». L'« archéologie » comme analyse historique des discours témoigne directement de ce faisceau massif d'expériences, de la littérature à la sémantique généralisée, du structuralisme à la nouvelle histoire. Elle est donc strictement *de son temps.* Être de son temps conduit à faire une analyse *inhumaine* des discours (Texte 34). Reprenons au plus serré : l'archéologie est une étude des règles historiques de formation des discours déposés dans la culture. Ces règles ne sont ni logiques ni grammaticales ni épistémologiques : elles ne sont pas des conditions de *possibilité* d'un énoncé vrai, valide ou correct, mais les conditions de *réalité* du « déjà-dit » déposé dans l'histoire (la masse documentaire). Il s'agit de ressaisir les règles qui ont fait que ce sont *ces choses qui ont été dites et pas d'autres.* Ces règles pour autant ne tiennent pas leur épaisseur et leur systématicité d'une intentionnalité orientée de la conscience, d'un projet cohérent de sens, d'une origine signifiante humaine. Elles sont *anonymes,* traversant les œuvres et les hommes. Elles n'expliquent pas *pourquoi* les hommes ont dit telles choses et pas d'autres. Elles décrivent simplement les *régularités* que ces choses dites, dans leur cohésion, impliquent au niveau des sujets qui peuvent les prononcer, des domaines d'objets qu'elles ouvrent, des configurations conceptuelles qu'elles permettent, des pratiques sociales qu'elles autorisent (Textes 34 et 35).

Il y a énoncé, tout simplement, *dès que quelque chose a été dit.* L'énoncé est de l'ordre de l'événement, de la matérialité. Quelque chose a été dit qui se répète, diffuse, se branche sur des pratiques, selon des arrangements irréductibles soit à des intentions conscientes soit même à des systèmes purement formels. Quelque chose a été *vraiment* dit, et *pas autre chose :* l'énoncé est rare comme l'existence unique en regard du champ infini des possibles. L'énoncé désigne, avant de savoir si elle est vraie ou fausse, signifiante ou non, une séquence de langage en tant qu'elle *existe.* Encore une fois, seule peut-être une certaine expérience littéraire, d'Artaud à

Beckett, peut nous permettre l'expérience du langage comme apparition extérieure et brute.

Quelque chose a été dit : événement, extériorité, matérialité, cumul et rareté des *choses dites.* Pour pouvoir appréhender cette existence historique du discours (son étrangeté, son épaisseur), il faut cesser de se rassurer par des techniques qui l'infléchissent vers des formes d'intériorité, de nécessité, de continuité, toutes propres à assurer la souveraineté de la conscience. Nécessité immuable de la vérité, donation originaire de sens, trésor pur des significations à ressaisir dans un commentaire, autant de procédés pour traverser, *dépasser* le discours dans son existence brute vers ce qui le fonderait idéalement *de l'intérieur,* et esquiver ainsi son existence inhumaine, extérieure (Texte 38).

Il faut donc, pour décrire l'apparition des discours, dans leur irruption historique têtue, cesser de s'en référer à une conscience pure. Mais qu'est-ce qui peut bien les traverser qui ne soit pas un désir réfléchi de connaissance, quand il s'agit de « savoirs » ? Foucault répond : une volonté de vérité (Texte 37). Volonté qui n'est pas portée par une intentionnalité subjective pure, mais s'appuie sur des institutions, volonté structurée par des systèmes d'exclusion et des pratiques de domination, et prenant des formes historiques variées : c'est toute la problématique du pouvoir qui se dessine.

Frédéric Gros

TEXTE 1

[Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition *critique* qui est celle de Kant et l'on pourrait[1]] nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*. Par là il ne faudrait pas entendre une histoire des idées qui serait en même temps une analyse des erreurs qu'on pourrait après coup mesurer ; ou un déchiffrement des méconnaissances auxquelles elles sont liées et dont pourrait dépendre ce que nous pensons aujourd'hui. Si par pensée on entend l'acte qui pose, dans leurs diverses relations possibles, un sujet et un objet, une histoire critique de la pensée serait une analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'un savoir possible. Il ne s'agit pas de définir les conditions formelles d'un rapport à l'objet : il ne s'agit pas non plus de dégager les conditions empiriques qui ont pu à un moment donné permettre au sujet en général de prendre connaissance d'un objet déjà donné dans le réel. La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir légitime de tel ou tel type de connaissance ; bref, il s'agit de déterminer son mode de « subjectivation » ; car celui-ci n'est évidemment pas le même selon que la connaissance dont il s'agit a la forme de l'exégèse d'un texte sacré, d'une observation d'histoire naturelle ou de l'analyse du comportement d'un malade mental. Mais la question est aussi et en même temps de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématique comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente. Il s'agit donc de déterminer son mode d'objectivation, qui lui non plus n'est pas le même selon le type de savoir dont il s'agit.

Cette objectivation et cette subjectivation ne sont pas indépendantes l'une de l'autre ; c'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naissent ce que l'on pourrait appeler les « jeux de vérité » : c'est-à-dire non pas la découverte des choses vraies, mais les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux. En somme, l'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité ; c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité : c'est

l'histoire des « véridictions » entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux : quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'*a priori* historique d'une expérience possible.

Or cette question – ou cette série de questions – qui sont celles d'une « archéologie du savoir », Michel Foucault ne l'a pas posée et ne voudrait pas la poser à propos de n'importe quel jeu de vérité. Mais seulement à propos de ceux où le sujet lui-même est posé comme objet de savoir possible : quels sont les processus de subjectivation et d'objectivation qui font que le sujet peut devenir en tant que sujet objet de connaissance. Bien sûr, il ne s'agit pas de savoir comment s'est constituée au cours de l'histoire une « connaissance psychologique », mais de savoir comment se sont formés des jeux de vérité divers à travers lesquels le sujet est devenu objet de connaissance. Cette analyse, Michel Foucault a essayé de la mener d'abord de deux manières. À propos de l'apparition et de l'insertion, dans des domaines et selon la forme d'une connaissance à statut scientifique, de la question du sujet parlant, travaillant, vivant ; il s'agissait alors de la formation de certaines des « sciences humaines », étudiées en référence à la pratique des sciences empiriques et de leur discours propre aux XVIIe et au XVIIIe siècle (*Les Mots et les Choses*). Michel Foucault a essayé aussi d'analyser la constitution du sujet tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif et devenir objet de connaissance – à titre de fou, de malade ou de délinquant : et cela à travers des pratiques comme celles de la psychiatrie, de la médecine clinique et de la pénalité (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Surveiller et punir*).

Michel Foucault a maintenant entrepris, toujours à l'intérieur du même projet général, d'étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même : la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en somme de l'histoire de la « subjectivité », si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi. La question du sexe et de la sexualité a paru constituer à Michel Foucault non pas sans doute le seul exemple possible, mais du moins un cas assez privilégié : c'est en effet à ce propos qu'à travers tout le christianisme, et peut-être au-delà, les individus ont été appelés à se reconnaître tous comme sujets de plaisir, de désir, de concupiscence, de tentation et qu'ils ont été sollicités, par des moyens divers (examen de soi, exercices spirituels, aveu, confession), de déployer, à propos

d'eux-mêmes et de ce que constitue la part la plus secrète, la plus individuelle de leur subjectivité, le jeu du vrai et du faux.

En somme, il s'agit dans cette histoire de la sexualité de constituer un troisième volet : il vient s'ajouter aux analyses de rapports entre sujet et vérité ou, pour être précis, à l'étude des modes selon lesquels le sujet a pu être inséré comme objet dans les jeux de vérité.

Prendre pour fil directeur de toutes ces analyses la question des rapports entre sujet et vérité implique certains choix de méthode. Et d'abord un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques, ce qui ne veut pas dire qu'on les rejette tous d'entrée de jeu, d'un bloc et une fois pour toutes, mais qu'il ne faut rien admettre de cet ordre qui ne soit rigoureusement indispensable ; tout ce qui nous est proposé dans notre savoir, comme de validité universelle, quand à la nature humaine ou aux catégories qu'on peut appliquer au sujet, demande à être éprouvé et analysé : refuser l'universel de la « folie », de la « délinquance » ou de la « sexualité » ne veut pas dire que ce à quoi se réfèrent ces notions n'est rien ou qu'elles ne sont que chimères inventées pour le besoin d'une cause douteuse ; c'est pourtant bien plus que le simple constat que leur contenu varie avec le temps et les circonstances ; c'est s'interroger sur les conditions qui permettent, selon les règles du dire vrai ou faux, de reconnaître un sujet comme malade mental ou de faire qu'un sujet reconnaît la part la plus essentielle de lui-même dans la modalité de son désir sexuel. La première règle de méthode pour ce genre de travail est donc celle-ci : contourner autant que faire se peut, pour les interroger dans leur constitution historique, les universaux anthropologiques (et bien entendu aussi ceux d'un humanisme qui ferait valoir les droits, les privilèges et la nature d'un être humain comme vérité immédiate et intemporelle du sujet). Il faut aussi retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général ; il s'agit au contraire de redescendre vers l'étude des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un domaine de connaissance. Là encore, on doit faire attention : refuser le recours philosophique à un sujet constituant ne revient pas à faire comme si le sujet n'existait pas et à en faire abstraction au profit d'une objectivité pure ; ce refus a pour visée de faire apparaître les processus propres à une expérience où le sujet et l'objet « se forment et se transforment » l'un par rapport à l'autre et en fonction de l'autre. Les discours de la maladie mentale, de la délinquance ou de la sexualité ne disent ce qu'est le sujet que dans un certain jeu très particulier de vérité ; mais ces jeux ne s'imposent pas de l'extérieur au sujet selon une causalité nécessaire ou des déterminations structurales ; ils ouvrent un

champ d'expérience où le sujet et l'objet ne sont constitués l'un et l'autre que sous certaines conditions simultanées, mais où ils ne cessent de se modifier l'un par rapport à l'autre, et donc de modifier ce champ d'expérience lui-même.

De là un troisième principe de méthode : s'adresser comme domaine d'analyse aux « pratiques », aborder l'étude par le biais de ce qu'« on faisait ». Ainsi que faisait-on des fous, des délinquants ou des malades ? Bien sûr, on peut essayer de déduire de la représentation qu'on avait d'eux ou de connaissances qu'on croyait avoir sur eux les institutions dans lesquelles on les plaçait et les traitements auxquels on les soumettait ; on peut aussi chercher quelle était la forme des « véritables » maladies mentales et les modalités de la délinquance réelle à une époque donnée pour expliquer ce qu'on en pensait alors. Michel Foucault aborde les choses tout autrement : il étudie d'abord l'ensemble des manières de faire plus ou moins réglées, plus ou moins réfléchies, plus ou moins finalisées à travers lesquelles se dessinent à la fois ce qui était constitué comme réel pour ceux qui cherchaient à le penser et à régir et la manière dont ceux-ci se constituaient comme sujets capables de connaître, d'analyser, et éventuellement de modifier le réel. Ce sont les « pratiques » entendues comme mode d'agir et de penser à la fois qui donnent la clef d'intelligibilité pour la constitution corrélative du sujet et de l'objet.

Or, du moment qu'à travers ces pratiques il s'agit d'étudier les différents modes d'objectivation du sujet, on comprend la part importante que doit occuper l'analyse des relations de pouvoir. Mais encore faut-il bien définir ce que peut et ce que veut être une pareille analyse. Il ne s'agit évidemment pas d'interroger le « pouvoir » sur son origine, ses principes ou ses limites légitimes, mais d'étudier les procédés et techniques qui sont utilisés dans différents contextes institutionnels pour agir sur le comportement des individus pris isolément ou en groupe ; pour former, diriger, modifier leur manière de se conduire, pour imposer des fins à leur inaction ou l'inscrire dans des stratégies d'ensemble, multiples par conséquent, dans leur forme et dans leur lieu d'exercice ; diverses également dans les procédures et technique qu'elles mettent en œuvre : ces relations de pouvoir caractérisent la manière dont les hommes sont « gouvernés » les uns par les autres ; et leur analyse montre comment, à travers certaines formes de « gouvernement », des aliénés, des malades, des criminels, etc., est objectivé le sujet fou, malade, délinquant. Une telle analyse ne veut donc pas dire que l'abus de tel ou tel pouvoir a fait des fous, des malades ou des criminels, là où il n'y avait rien, mais que les formes diverses et particulières de « gouvernement » des individus ont été déterminantes dans les différents modes d'objectivation du sujet.

On voit comment le thème d'une « histoire de la sexualité » peut s'inscrire à l'intérieur du projet général de Michel Foucault : il s'agit d'analyser la « sexualité » comme un mode d'expérience historiquement singulier dans lequel le sujet est objectivé pour lui-même et pour les autres, à travers certaines procédures précises de « gouvernement ».

Maurice Florence

Source : *Dits et écrits* II, pp. 1450-1455.

TEXTE 2

Pascal : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou. » Et cet autre texte, de Dostoïevski, dans le *Journal d'un écrivain* : « Ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens. »

Il faut faire l'histoire de cet autre tour de folie – de cet autre tour par lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin, communiquent et se reconnaissent à travers le langage sans merci de la non-folie ; retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même. Décrire, dès l'origine de sa courbure, cet « autre tour », qui, de part et d'autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie.

C'est là sans doute une région incommode. Il faut pour la parcourir renoncer au confort des vérités terminales, et ne jamais se laisser guider par ce que nous pouvons savoir de la folie. Aucun des concepts de la psychopathologie ne devra, même et surtout dans le jeu implicite des rétrospections, exercer de rôle organisateur. Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu. Est originaire la césure qui établit la distance entre raison et non-raison ; quant à la prise que la raison exerce sur la non-raison pour lui arracher sa vérité de folie, de faute ou de maladie, elle en dérive, et de loin. Il va donc falloir parler de ce primitif débat sans supposer de victoire, ni de droit à la

victoire ; parler de ces gestes ressassés dans l'histoire, en laissant en suspens tout ce qui peut faire figure d'achèvement, de repos dans la vérité ; parler de ce geste de coupure, de cette distance prise, de ce vide instauré entre la raison et ce qui n'est pas elle, sans jamais prendre appui sur la plénitude de ce qu'elle prétend être.

Alors, et alors seulement, pourra apparaître le domaine où l'homme de folie et l'homme de raison, se séparant, ne sont pas encore séparés, et dans un langage très originaire, très fruste, bien plus matinal que celui de la science, entament le dialogue de leur rupture, qui témoigne d'une façon fugitive qu'ils se parlent encore. Là, folie et non-folie, raison et non-raison sont confusément impliquées : inséparables du moment qu'elles n'existent pas encore, et existant l'une pour l'autre, l'une par rapport à l'autre, dans l'échange qui les sépare.

Au milieu du monde serein de la maladie mentale, l'homme moderne ne communique plus avec le fou : il y a d'une part l'homme de raison qui délègue vers la folie le médecin, n'autorisant ainsi de rapport qu'à travers l'universalité abstraite de la maladie ; il y a d'autre part l'homme de folie qui ne communique avec l'autre que par l'intermédiaire d'une raison tout aussi abstraite, qui est ordre, contrainte physique et morale, pression anonyme du groupe, exigence de conformité. De langage commun, il n'y en a pas ; ou plutôt il n'y en a plus ; la constitution de la folie comme maladie mentale, à la fin du XVIIIe siècle, dresse le constat d'un dialogue rompu, donne la séparation comme déjà acquise, et enfonce dans l'oubli tous ces mots imparfaits, sans syntaxe fixe, un peu balbutiants, dans lesquels se faisait l'échange de la folie et de la raison. Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison *sur* la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence.

Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence.

*

Les Grecs avaient rapport à quelque chose qu'ils appelaient ὕ ϱις. Ce rapport n'était pas seulement de condamnation ; l'existence de Thrasymaque, ou celle de Calliclès, suffit à le montrer, même si leur discours nous est transmis, enveloppé déjà dans la dialectique rassurante de Socrate. Mais le Logos grec n'avait pas de contraire.

L'homme européen depuis le fond du Moyen Âge a rapport à quelque chose qu'il appelle confusément : Folie, Démence, Déraison. C'est peut-être à cette présence obscure que la Raison occidentale doit quelque chose de sa profondeur, comme à la

menace de l'*ὕ ρις*, la *σωφροσύνη* des discoureurs socratiques. En tout cas, le rapport Raison-Déraison constitue pour la culture occidentale une des dimensions de son originalité ; il l'accompagnait déjà bien avant Jérôme Bosch, et la suivra bien après Nietzsche et Artaud.

Qu'est-ce donc que cet affrontement au-dessus du langage de la raison ? Vers quoi pourrait nous conduire une interrogation qui ne suivrait pas la raison dans son devenir horizontal, mais chercherait à retracer dans le temps cette verticalité constante, qui, tout au long de la culture européenne, la confronte à ce qu'elle n'est pas, la mesure à sa propre démesure ? Vers quelle région irions-nous, qui n'est ni l'histoire de la connaissance ni l'histoire tout court, qui n'est commandée ni par la téléologie de la vérité ni par l'enchaînement rationnel des causes, lesquels n'ont valeur et sens qu'au-delà du partage ? Une région, sans doute, où il serait question plutôt des limites que de l'identité d'une culture.

On pourrait faire une histoire des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs. Car ses valeurs, elle les reçoit, et les maintient dans la continuité de l'histoire ; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité ; là se trouve l'épaisseur originaire où elle se forme. Interroger une culture sur ses expériences-limites, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire. Alors se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique.

Au centre de ces expériences-limites du monde occidental éclate, bien entendu, celle du tragique même – Nietzsche ayant montré que la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie. Autour de celle-ci, qui est centrale puisqu'elle noue le tragique à la dialectique de l'histoire dans le refus même de la tragédie par l'histoire, bien d'autres expériences gravitent. Chacune, aux frontières de notre culture, trace une limite qui signifie, en même temps, un partage originaire.

Dans l'universalité de la *ratio* occidentale, il y a ce partage qu'est l'Orient : l'Orient, pensé comme l'origine, rêvé comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite : nuit

du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive. Il faudra faire une histoire de ce grand partage, tout au long du devenir occidental, le suivre dans sa continuité et ses échanges, mais le laisser apparaître aussi dans son hiératisme tragique.

Il faudra aussi raconter d'autres partages : dans l'unité lumineuse de l'apparence, le partage absolu du rêve, que l'homme ne peut s'empêcher d'interroger sur sa propre vérité – que ce soit celle de son destin ou de son cœur –, mais qu'il ne questionne qu'au-delà d'un essentiel refus qui le constitue et le repousse dans la dérision de l'onirisme. Il faudra faire aussi l'histoire, et pas seulement en termes d'ethnologie, des interdits sexuels : dans notre culture elle-même, parler des formes continuellement mouvantes et obstinées de la répression, et non pas pour faire la chronique de la moralité ou de la tolérance, mais pour mettre au jour, comme limite du monde occidental et origine de sa morale, le partage tragique du monde heureux du désir. Il faut enfin, et d'abord, parler de l'expérience de la folie.

L'étude qu'on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique.

*

Qu'est-ce dont que la folie, dans sa forme la plus générale, mais la plus concrète, pour qui récuse d'entrée de jeu toutes les prises sur elle du savoir ? Rien d'autre, sans doute, que *l'absence d'œuvre.*

L'existence de la folie, quelle place peut-elle avoir dans le devenir ? Quel est son sillage ? Très mince, sans doute ; quelques rides qui inquiètent peu, et n'altèrent pas le grand calme raisonnable de l'histoire. De quel poids sont-ils, en face des quelques paroles décisives qui ont tramé le devenir de la raison occidentale, tous ces propos vains, tous ces dossiers de délire indéchiffrable que le hasard des prisons et des bibliothèques leur ont juxtaposés ? Y a-t-il une place dans l'univers de nos discours pour les milliers de pages où Thorin, laquais presque analphabète, et « dément furieux[2] », a transcrit, à la fin du XVIIe siècle, ses visions en fuite et les aboiements de son épouvante ? Tout cela n'est que du temps déchu, pauvre présomption d'un passage que l'avenir refuse, quelque chose dans le devenir qui est irréparablement moins que l'histoire.

C'est ce « moins » qu'il faut interroger, en le libérant d'emblée de tout indice de péjoration. Dès sa formulation originale, le temps historique impose silence à quelque chose que nous ne pouvons plus appréhender par la suite que sous les espèces du vide, du vain, du rien. L'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire, au milieu de ce grand espace de murmures, que le silence guette, comme sa vocation et sa vérité : « Je nommerai désert ce château que tu fus, nuit cette voix, absence ton visage. » Équivoque de cette obscure région : pure origine, puisque c'est d'elle que va naître, conquérant peu à peu sur tant de confusion les formes de sa syntaxe et la consistance de son vocabulaire, le langage de l'histoire – et résidu dernier, plage stérile des mots, sable parcouru et aussitôt oublié, ne conservant, en sa passivité, que l'empreinte vide des figures prélevées.

Le grand œuvre de l'histoire du monde est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre, qui se renouvelle à chaque instant, mais qui court inaltérée en son inévitable vide tout au long de l'histoire : et dès avant l'histoire, puisqu'elle est là déjà dans la décision primitive, et après elle encore, puisqu'elle triomphera dans le dernier mot prononcé par l'histoire. La plénitude de l'histoire n'est possible que dans l'espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire, le murmure obstiné d'un langage qui parlerait *tout seul* – sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais défait. Racine calcinée du sens.

Cela n'est point folie encore, mais la première césure à partir de quoi le partage de la folie est possible. Celui-ci en est la reprise, le redoublement, l'organisation dans l'unité serrée du présent ; la perception que l'homme occidental a de son temps et de son espace laisse apparaître une structure de refus, à partir de laquelle on dénonce une parole comme n'étant pas langage, un geste comme n'étant pas œuvre, une figure comme n'ayant pas droit à prendre place dans l'histoire. Cette structure est constitutive de ce qui est sens et non-sens, ou plutôt de cette réciprocité par laquelle ils sont liés l'un à l'autre ; elle seule peut rendre compte de ce fait général qu'il ne peut y avoir dans notre culture de raison sans folie, quand bien même la connaissance rationnelle qu'on prend de la folie la réduit et la désarme en lui prêtant le frêle statut d'accident pathologique. *La nécessité de la folie* tout au long de l'histoire de l'Occident est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps ; bref, elle est liée à *la possibilité de l'histoire.*

Cette structure de l'expérience de la folie, qui est tout entière de l'histoire, mais qui siège à ses confins, et là où elle se décide, fait l'objet de cette étude.

C'est dire qu'il ne s'agit point d'une histoire de la connaissance, mais des mouvements rudimentaires d'une expérience. Histoire, non de la psychiatrie mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir. Il faudrait donc tendre l'oreille, se pencher vers ce marmonnement du monde, tâcher d'apercevoir tant d'images qui n'ont jamais été poésie, tant de fantasmes qui n'ont jamais atteint les couleurs de la veille. Mais sans doute est-ce là tâche doublement impossible : puisqu'elle nous mettrait en demeure de reconstituer la poussière de ces douleurs concrètes, de ces paroles insensées que rien n'amarre au temps ; et puisque surtout ces douleurs et paroles n'existent et ne sont données à elles-mêmes et aux autres que dans le geste du partage qui déjà les dénonce et les maîtrise. C'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui qu'on peut les penser comme poussière non encore séparée. La perception qui chercher à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées. La liberté de la folie ne s'entend que du haut de la forteresse qui la tient prisonnière. Or, elle « ne dispose là que du morose état civil de ses prisons, de son expérience muette de persécutée, et nous n'avons, nous, que son signalement d'évadée ».

Faire l'histoire de la folie voudra donc dire : faire une étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même ; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscure racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé. Ainsi pourra réapparaître la décision fulgurante, hétérogène au temps de l'histoire, mais insaisissable en dehors de lui, qui sépare du langage de la raison et des promesses du temps ce murmure d'insectes sombres.

*

Cette structure, faut-il s'étonner qu'elle soit visible surtout pendant les cent cinquante ans qui ont précédé et amené la formation d'une psychiatrie considérée par nous comme positive ? L'âge classique – de Willis à Pinel, des fureurs d'Oreste à la maison du Sourd et à *Juliette* – couvre justement cette période où l'échange entre la folie et la raison modifie son langage, et de manière radicale. Dans l'histoire de la

folie, deux événements signalent cette altération avec une singulière netteté : 1657, la création de l'Hôpital général, et le « grand renfermement » des pauvres ; 1794, libération des enchaînés de Bicêtre. Entre ces deux événements singuliers et symétriques, quelque chose se passe, dont l'ambiguïté a laissé dans l'embarras les historiens de la médecine : répression aveugle dans un régime absolutiste, selon les uns, et, selon les autres, découverte progressive, par la science et la philanthropie, de la folie dans sa vérité positive. En fait, au-dessous de ces significations réversibles, une structure se forme, qui ne dénoue pas cette ambiguïté, mais qui en décide. C'est cette structure qui rend compte du passage de l'expérience médiévale et humaniste de la folie à cette expérience qui est la nôtre, et qui confine la folie dans la maladie mentale. Au Moyen Âge et jusqu'à la Renaissance, le débat de l'homme avec la démence était un débat dramatique qui l'affrontait aux puissances sourdes du monde ; et l'expérience de la folie s'obnubilait alors dans des images où il était question de la Chute et de l'Accomplissement, de la Bête, de la Métamorphose, et de tous les secrets merveilleux du Savoir. À notre époque, l'expérience de la folie se fait dans le calme d'un savoir qui, de la trop connaître, l'oublie. Mais de l'une à l'autre de ces expériences, le passage s'est fait par un monde sans images ni positivité, dans une sorte de transparence silencieuse qui laisse apparaître, comme institution muette, geste sans commentaire, savoir immédiat, une grande structure immobile ; celle-ci n'est ni du drame ni de la connaissance ; elle est le point où l'histoire s'immobilise dans le tragique qui à la fois la fonde et la récuse.

Au centre de cette tentative pour laisser valoir, dans ses droits et dans son devenir, l'expérience classique de la folie, on trouvera donc une figure sans mouvement : le partage simple du jour et de l'obscurité, de l'ombre et de la lumière, du songe et de la veille, de la vérité du soleil et des puissances de minuit. Figure élémentaire, qui n'accueille le temps que comme retour indéfini de la limite.

Et il appartenait aussi à cette figure d'induire l'homme dans un puissant oubli ; ce grand partage, il allait apprendre à le dominer, à le réduire à son propre niveau ; à faire *en lui* le jour et la nuit ; à ordonner le soleil de *la vérité* à la frêle lumière de *sa* vérité. D'avoir maîtrisé sa folie, de l'avoir captée, en la délivrant, dans les geôles de son regard et de sa morale, de l'avoir désarmée en la repoussant dans un coin de lui-même autorisait l'homme à établir enfin de lui-même cette sorte de rapport qu'on appelle « psychologique ». Il a fallu que la Folie cesse d'être la Nuit, et devienne ombre fugitive en la conscience, pour que l'homme puisse prétendre à détenir *sa* vérité et à la dénouer dans la connaissance.

Dans la reconstitution de cette expérience de la folie, une histoire des conditions de possibilité de la psychologie s'est écrite comme d'elle-même.

Source : *Dits et écrits* I, pp. 187-194.

TEXTE 3

À la fin du Moyen Âge, la lèpre disparaît du monde occidental. Dans les marges de la communauté, aux portes des villes, s'ouvrent comme de grandes plages que le mal a cessé de hanter, mais qu'il a laissées stériles et pour longtemps inhabitables. Des siècles durant, ces étendues appartiendront à l'inhumain. Du XIVe au XVIIe siècle, elles vont attendre et solliciter par d'étranges incantations une nouvelle incarnation du mal, une autre grimace de la peur, des magies renouvelées de purification et d'exclusion.

Depuis le haut Moyen Âge, jusqu'à la fin des Croisades, les léproseries avaient multiplié sur toute la surface de l'Europe leurs cités maudites. Selon Mathieu Paris, il y en aurait eu jusqu'à 19 000 à travers toute la chrétienté[3]. En tout cas, vers 1266, dans le temps où Louis VIII établit pour la France le règlement des léproseries, on en recense plus de 2 000. Il y en eut jusqu'à 43 dans le seul diocèse de Paris : on comptait Bourg-la-Reine, Corbeil, Saint-Valère, et le sinistre Champ-Pourri ; on comptait aussi Charenton. Les deux plus grandes se trouvaient dans l'immédiate proximité de Paris – Saint-Germain et Saint-Lazare[4] – : nous retrouverons leur nom dans l'histoire d'un autre mal. C'est que depuis le XVe siècle, le vide se fait partout ; Saint-Germain dès le siècle suivant devient une maison pour de jeunes correctionnaires ; et avant saint Vincent, il n'y a déjà plus à Saint-Lazare qu'un seul lépreux, « le sieur Langlois, praticien en cour laïc ». La léproserie de Nancy qui figura parmi les plus grandes d'Europe, garde seulement quatre malades sous la régence de Marie de Médicis. Selon les *Mémoires* de Catel, il y aurait eu 29 hôpitaux à Toulouse vers la fin de l'époque médiévale : 7 étaient des léproseries ; mais au début du XVIIe siècle on en trouve mentionnées 3 seulement : Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard et Saint-Michel[5]. On aime à célébrer la lèpre disparue : en 1635, les habitants de Reims font une procession solennelle pour remercier Dieu d'avoir délivré leur ville de ce fléau[6].

Depuis un siècle déjà, le pouvoir royal avait entrepris le contrôle et la réorganisation de cette immense fortune que représentaient les biens fonciers des léproseries ; par ordonnance du 19 décembre 1543, François Ier en avait fait faire le

recensement et l'inventaire « pour remédier au grand désordre qui était alors dans les maladreries » ; à son tour Henri IV prescrit dans un édit de 1606 une révision des comptes et affecte « les deniers qui reviendraient de cette recherche à l'entretenement des pauvres gentilshommes et soldats estropiés ». Même demande de contrôle le 24 octobre 1612, mais on songe maintenant à utiliser les revenus abusifs à la nourriture des pauvres[7].

En fait, la question des léproseries ne fut pas réglée en France avant la fin du XVIIe siècle ; et l'importance économique du problème suscite plus d'un conflit. N'y avait-il pas encore, en l'année 1677, 44 léproseries dans la seule province du Dauphiné[8] ? Le 20 février 1672 Louis XIV attribue aux ordres de Saint-Lazare et du Mont-Carmel les biens de tous les ordres hospitaliers et militaires ; on les charge d'administrer les léproseries du royaume[9]. Quelque vingt ans plus tard, l'édit de 1672 est révoqué, et par une série de mesures échelonnées de mars 1693 à juillet 1695, les biens des maladreries devront être désormais affectés aux autres hôpitaux et aux établissements d'assistance. Les quelques lépreux qui sont dispersés au hasard des 1 200 maisons encore existantes seront groupés à Saint-Mesmin près d'Orléans[10]. Ces prescriptions sont appliquées d'abord à Paris où le Parlement transfère les revenus en question aux établissements de l'Hôpital général ; l'exemple est imité par les juridictions provinciales ; Toulouse affecte les biens de ses léproseries à l'hôpital des Incurables (1696) ; ceux de Beaulieu en Normandie passent à l'Hôtel-Dieu de Caen ; ceux de Voley sont attribués à l'hôpital de Sainte-Foy[11]. Seul avec Saint-Mesmin, l'enclos des Ganets près de Bordeaux restera comme témoin.

Pour un million et demi d'habitants au XIIe siècle, Angleterre et Écosse avaient ouvert à elles seules 220 léproseries. Mais au XIVe siècle déjà le vide commence à se creuser ; au moment où Richard III ordonne une enquête sur l'hôpital de Ripon – c'est en 1342 – il n'y a plus de lépreux, il attribue aux pauvres les biens de la fondation. L'archevêque Puisel avait fondé à la fin du XIIe siècle un hôpital dans lequel en 1434 deux places seulement étaient réservées aux lépreux, et pour le cas où on pourrait en trouver[12]. En 1348, la grande léproserie de Saint-Alban ne contient plus que 3 malades ; l'hôpital de Romenall dans le Kent est abandonné vingt-quatre ans plus tard, faute de lépreux. À Chatham, la maladrerie de Saint-Barthélemy établie en 1078 avait été une des plus importantes d'Angleterre ; sous Elizabeth, on n'y entretient plus que deux personnes ; elle est supprimée finalement en 1627[13].

Même régression de la lèpre en Allemagne, un peu plus lente peut-être ; même conversion aussi des léproseries, hâtée comme en Angleterre par la Réforme qui confie à l'administration des cités les œuvres de bienfaisance et les établissements

hospitaliers ; c'est ce qui se produit à Leipzig, à Munich, à Hambourg. En 1542, les biens des léproseries de Schleswig-Holstein sont transmis aux hôpitaux. À Stuttgart le rapport d'un magistrat indique en 1589 que depuis cinquante ans déjà, il n'y a plus de lépreux dans la maison qui leur est destinée. À Lipplingen, la léproserie est très tôt peuplée d'incurables et de fous[14].

Étrange disparition qui ne fut pas sans doute l'effet longtemps cherché d'obscures pratiques médicales ; mais le résultat spontané de cette ségrégation, et la conséquence, aussi, après la fin des Croisades, de la rupture avec les foyers orientaux d'infection. La lèpre se retire, abandonnant sans emploi ces bas lieux et ces rites qui n'étaient point destinés à la supprimer, mais à la maintenir dans une distance sacrée, à la fixer dans une exaltation inverse. Ce qui va rester sans doute plus longtemps que la lèpre, et se maintiendra encore à une époque où, depuis des années déjà, les léproseries seront vides, ce sont les valeurs et les images qui s'étaient attachées au personnage du lépreux ; c'est le sens de cette exclusion, l'importance dans le groupe social de cette figure insistante et redoutable qu'on n'écarte pas sans avoir tracé autour d'elle un cercle sacré.

Si on a retiré le lépreux du monde, et de la communauté de l'Église visible, son existence pourtant manifeste toujours Dieu puisque tout ensemble elle indique sa colère et marque sa bonté : « Mon amy, dit le rituel de l'Église de Vienne, il plaist à Notre Seigneur que tu soyes infect de ceste maladie, et te faid Notre Seigneur une grant grâce quant il te veut punir de maux que tu as faict en ce monde. » Et au moment même où, par les mains du prêtre et de ses assistants, il est traîné hors de l'Église *gressu retrogrado,* on l'assure qu'il témoigne encore pour Dieu : « Et combien que tu soyes séparé de l'Église et de la compagnie des Sains, pourtant tu n'es séparé de la grâce de Dieu. » Les lépreux de Brueghel assistent de loin, mais pour toujours, à cette montée du Calvaire où tout un peuple accompagne le Christ. Et, témoins hiératiques du mal, ils font leur salut dans et par cette exclusion elle-même : dans une étrange réversibilité qui s'oppose à celle des mérites et des prières, ils sont sauvés par la main qui ne se tend pas. Le pécheur qui abandonne le lépreux à sa porte, lui ouvre le salut. « Pourquoy ayes patience en ta maladie ; car Notre Seigneur pour ta maladie ne te desprise point, ne te sépare point de sa compagnie ; mais si tu as patience tu seras saulvé, comme fut le ladre qui mourut devant l'ostel du Nouveau riche et fut porté tout droit en paradis[15]. » L'abandon lui est un salut ; son exclusion lui offre une autre forme de communion.

La lèpre disparue, le lépreux effacé, ou presque, des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l'exclusion se retrouveront, étrangement semblables deux ou trois siècles plus tard. Pauvres, vagabonds,

correctionnaires et « têtes aliénées » reprendront le rôle abandonné par le ladre, et nous verrons quel salut est attendu de cette exclusion, pour eux et pour ceux-là mêmes qui les excluent. Avec un sens tout nouveau, et dans une culture très différente, les formes subsisteront – essentiellement cette forme majeure d'un partage rigoureux qui est exclusion sociale, mais réintégration spirituelle.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 15-19.

TEXTE 4

Un objet nouveau vient de faire son apparition dans le paysage imaginaire de la Renaissance ; bientôt il y occupera une place privilégiée : c'est la Nef des fous, étrange bateau ivre qui file le long des calmes fleuves de la Rhénanie et des canaux flamands.

Le *Narrenschift,* évidemment, est une composition littéraire, empruntée sans doute au vieux cycle des Argonautes, qui a repris récemment vie et jeunesse parmi les grands thèmes mythiques, et auquel on vient de donner figure institutionnelle dans les États de Bourgogne. La mode est à la composition de ces Nefs dont l'équipage de héros imaginaires, de modèles éthiques, ou de types sociaux, s'embarque pour un grand voyage symbolique qui leur apporte sinon la fortune, du moins, la figure de leur destin ou de leur vérité. C'est ainsi que Symphorien Champier compose successivement une *Nef des princes et des batailles de Noblesse* en 1502, puis une *Nef des dames vertueuses* en 1503 ; on a aussi une *Nef de santé,* à côté de *Blauwe Schute* de Jacop Van Oestvoren en 1413, du *Narrenschiff* de Brant (1497) et de l'ouvrage de Josse Bade : *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498). Le tableau de Bosch, bien sûr, appartient à toute cette flotte de rêve.

Mais de tous ces vaisseaux romanesques ou satiriques, le *Narrenschiff* est le seul qui ait eu une existence réelle, car ils ont existé, ces bateaux qui d'une ville à l'autre menaient leur cargaison insensée. Les fous alors avaient une existence facilement errante. Les villes les chassaient volontiers de leur enceinte ; on les laissait courir dans des campagnes éloignées, quand on ne les confiait pas à un groupe de marchands et de pèlerins. La coutume était surtout fréquente en Allemagne ; à Nuremberg, pendant la première moitié du XVe siècle, on avait enregistré la présence

de 62 fous ; 31 ont été chassés ; pour les cinquante années qui suivirent, on a trace encore de 21 départs obligés ; encore ne s'agit-il que des fous arrêtés par les autorités municipales[16]. Il arrivait souvent qu'on les confiât à des bateliers : à Francfort, en 1399, on charge des mariniers de débarrasser la ville d'un fou qui s'y promenait nu ; dans les premières années du XVe siècle, un fou criminel est renvoyé de la même manière à Mayence. Parfois les matelots jettent à terre, plus vite qu'ils ne l'avaient promis, ces passagers incommodes ; témoin ce forgeron de Francfort deux fois parti et deux fois revenu, avant d'être reconduit définitivement à Kreuznach[17]. Souvent, les villes d'Europe ont dû voir aborder ces navires de fous.

Il n'est pas aisé de repérer le sens précis de cette coutume. On pourrait penser qu'il s'agit d'une mesure générale de renvoi dont les municipalités frappent les fous en état de vagabondage ; hypothèse qui ne peut rendre compte des faits à elle seule puisqu'il arrive que certains fous, avant même qu'on se mette à construire pour eux des maisons spéciales, soient reçus dans les hôpitaux et soignés comme tels ; à l'Hôtel-Dieu de Paris, ils ont leurs couchettes aménagées dans des dortoirs[18] ; et d'ailleurs dans la plupart des villes d'Europe, il a existé tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance un lieu de détention réservé aux insensés ; c'est par exemple le Châtelet de Melun[19] ou la fameuse Tour aux Fous de Caen[20] ; ce sont les innombrables Narrtürmer d'Allemagne, comme les portes de Lübeck ou le Jungpfer de Hambourg[21]. Les fous ne sont donc pas invariablement chassés. On peut donc supposer qu'on ne chasse parmi eux que les étrangers, chaque ville acceptant de se charger seulement de ceux qui sont au nombre de ses citoyens. Ne relève-t-on pas en effet dans la comptabilité de certaines cités médiévales des subventions destinées aux fous, ou des donations faites en faveur des insensés[22] ? En fait le problème n'est pas aussi simple : car il existe des points de ralliement où les fous, plus nombreux qu'ailleurs, ne sont pas autochtones. Au premier rang viennent les lieux de pèlerinage : à Saint-Mathurin de Larchant, à Saint-Hildevert de Gournay, à Besançon, à Gheel ; ces pèlerinages étaient organisés, subventionnés parfois par les cités ou les hôpitaux[23]. Et il se peut que ces nefs de fous, qui ont hanté l'imagination de la toute première Renaissance, aient été des navires de pèlerinage, des navires hautement symboliques d'insensés en quête de leur raison : les uns descendaient les rivières de Rhénanie en direction de la Belgique et de Gheel ; les autres remontaient le Rhin vers le Jura et Besançon.

Mais il y a d'autres villes, comme Nuremberg, qui n'ont certainement pas été des lieux de pèlerinage, et qui groupent un grand nombre de fous, beaucoup plus, en tout cas, que ceux qui pourraient être fournis par la cité elle-même. Ces fous sont logés et entretenus sur le budget de la ville, et pourtant ils ne sont point soignés ; ils

sont purement et simplement jetés dans les prisons[24]. On peut croire que, dans certaines villes importantes – lieux de passage et de marchés – les fous étaient amenés par les marchands et mariniers en nombre assez considérable, et qu'on les y « perdait », purifiant ainsi de leur présence la ville dont ils étaient originaires. Il est peut-être arrivé que ces lieux de « contre-pèlerinage » viennent à se confondre avec les points où, au contraire, les insensés étaient conduits à titre de pèlerins. Le souci de guérison et celui d'exclusion se rejoignaient ; on enfermait dans l'espace sacré du miracle. Il est possible que le village de Gheel se soit développé de cette manière – lieu de pèlerinage devenant enclos, terre sainte où la folie attend sa délivrance, mais où l'homme opère, selon de vieux thèmes comme un partage rituel.

C'est que cette circulation des fous, le geste qui les chasse, leur départ et leur embarquement n'ont pas tout leur sens au seul niveau de l'utilité sociale ou de la sécurité des citoyens. D'autres significations plus proches du rite s'y trouvaient certainement présentes ; et on peut encore en déchiffrer quelques traces. C'est ainsi que l'accès des églises est interdit aux fous[25] alors que le droit ecclésiastique ne leur interdit pas l'usage des sacrements[26]. L'Église ne prend pas de sanction contre un prêtre qui devient insensé ; mais à Nuremberg, en 1421, un prêtre fou est chassé avec une solennité particulière, comme si l'impureté était multipliée par le caractère sacré du personnage, et la ville prélève sur son budget l'argent qui doit lui servir de viatique[27]. Il arrivait que certains insensés soient fouettés publiquement, et qu'au cours d'une sorte de jeu, ils soient ensuite poursuivis dans une course simulée et chassés de la ville à coups de verges[28]. Autant de signes que le départ des fous s'inscrivait parmi d'autres exils rituels.

On comprend mieux alors la curieuse surcharge qui affecte la navigation des fous et lui donne sans doute son prestige. D'un côté, il ne faut pas réduire la part d'une efficacité pratique incontestable ; confier le fou à des marins, c'est éviter à coup sûr qu'il ne rôde indéfiniment sous les murs de la ville, c'est s'assurer qu'il ira loin, c'est le rendre prisonnier de son propre départ. Mais à cela, l'eau ajoute la masse obscure de ses propres valeurs ; elle emporte, mais elle fait plus, elle purifie ; et, puis la navigation livre l'homme à l'incertitude du sort ; là chacun est confié à son propre destin, tout embarquement est, en puissance, le dernier. C'est vers l'autre monde que part le fou sur sa folle nacelle ; c'est de l'autre monde qu'il vient quand il débarque. Cette navigation du fou, c'est à la fois le partage rigoureux, et l'absolu Passage. Elle ne fait, en un sens, que développer, tout au long d'une géographie mi-réelle, mi-imaginaire, la situation *liminaire* du fou à l'horizon du souci de l'homme médiéval – situation symbolique et réalisée à la fois par le privilège qui est donné au fou d'être *enfermé* aux *portes* de la ville : son exclusion doit l'enclore ; s'il ne peut et

ne doit avoir d'autre *prison* que le *seuil* lui-même, on le retient sur le lieu du passage. Il est mis à l'intérieur de l'extérieur, et inversement. Posture hautement symbolique, qui restera sans doute la sienne jusqu'à nos jours, si on veut bien admettre que ce qui fut jadis forteresse visible de l'ordre est devenu maintenant château de notre conscience.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 21-26.

TEXTE 5

Au pôle opposé a cette nature de ténèbres, la folie fascine parce qu'elle est savoir. Elle est savoir, d'abord, parce que toutes ces figures absurdes sont en réalité les éléments d'un savoir difficile, fermé, ésotérique. Ces formes étranges sont situées d'emblée, dans l'espace du grand secret, et le saint Antoine qui est tenté par elles, n'est pas soumis à la violence du Désir, mais à l'aiguillon, bien plus insidieux, de la curiosité ; il est tenté par ce lointain et si proche savoir, qui est offert, et esquivé en même temps, par le sourire du Grylle ; son mouvement de recul n'est autre que celui par lequel il se défend de franchir les limites interdites du savoir ; il sait déjà – et c'est là sa Tentation – ce que Cardan dira plus tard : « La Sagesse, comme les autres matières précieuses, doit être arrachée aux entrailles de la Terre[29]. » Ce savoir, si inaccessible, et si redoutable, le Fou, dans sa niaiserie innocente, le détient. Tandis que l'homme de raison et de sagesse n'en perçoit que des figures fragmentaires – d'autant plus inquiétantes – le Fou le porte tout entier en une sphère intacte : cette boule de cristal qui pour tous est vide, est pleine, à ses yeux, de l'épaisseur d'un invisible savoir. Brueghel se moque de l'infirme qui tente de pénétrer dans cette sphère de cristal[30]. Mais c'est elle, cette bulle irisée du savoir, qui se balance, sans se briser jamais – lanterne dérisoire mais infiniment précieuse – au bout de la perche que porte sur l'épaule Margot la Folle. C'est elle aussi qui figure au revers du Jardin des Délices. Autre symbole du savoir, l'arbre (l'arbre interdit, l'arbre de l'immortalité promise et du péché), jadis planté au cœur du Paradis terrestre, a été déraciné et forme maintenant le mât du navire des fous tel qu'on peut le voir sur la gravure qui illustre les *Stultiferae naviculae* de Josse Bade ; c'est lui, sans doute, qui se balance au-dessus de *La Nef des fous* de Bosch.

Qu'annonce-t-il, ce savoir des fous ? Sans doute, puisqu'il est le savoir interdit, il prédit à la fois le règne de Satan, et la fin du monde ; le dernier bonheur et le châtiment suprême ; la toute-puissance sur terre, et la chute infernale. *La Nef des fous* traverse un paysage de délices où tout est offert au désir, une sorte de Paradis renouvelé, puisque l'homme n'y connaît plus la souffrance ni le besoin ; et pourtant, il n'a pas recouvré son innocence. Ce faux bonheur, c'est le triomphe diabolique de l'Antéchrist, c'est la Fin, toute proche déjà. Les songes d'Apocalypse ne sont pas nouveaux, il est vrai, au XVe siècle ; ils sont pourtant très différents de nature de ce qu'ils étaient auparavant. À l'iconographie doucement fantaisiste du XIVe siècle, où les châteaux sont culbutés comme les dés, ou la Bête est toujours le Dragon traditionnel tenu à distance par la Vierge, bref où l'ordre de Dieu et sa proche victoire sont toujours visibles, succède une vision du monde où toute sagesse est anéantie. C'est le grand sabbat de la nature : les montagnes s'effondrent et deviennent plaines, la terre vomit des morts, et les os affleurent sur les tombeaux ; les étoiles tombent, la terre prend feu, toute vie se dessèche et vient à la mort[31]. La fin n'a pas valeur de passage et de promesse ; c'est l'avènement d'une nuit où s'engloutit la vieille raison du monde. Il suffit de regarder chez Dürer les cavaliers de l'Apocalypse, ceux mêmes qui ont été envoyés par Dieu ; ce ne sont pas les anges du Triomphe et de la réconciliation, ce ne sont pas les hérauts de la justice sereine ; mais les guerriers échevelés de la folle vengeance. Le monde sombre dans l'universelle Fureur. La victoire n'est ni à Dieu ni au Diable ; elle est à la Folie.

De toutes parts, la folie fascine l'homme. Les images fantastiques qu'elle fait naître ne sont pas de fugitives apparences qui disparaissent vite de la surface des choses. Par un étrange paradoxe, ce qui naît du plus singulier délire était déjà caché, comme un secret, comme une inaccessible vérité, dans les entrailles de la terre. Quand l'homme déploie l'arbitraire de sa folie, il rencontre la sombre nécessité du monde ; l'animal qui hante ses cauchemars et ses nuits de privation, c'est sa propre nature, celle que mettra à nu l'impitoyable vérité de l'Enfer ; les vaines images de la niaiserie aveugle, c'est le grand savoir du monde ; et déjà, dans ce désordre, dans cet univers en folie, se profile ce qui sera la cruauté de l'achèvement final. Dans tant d'images – et c'est sans doute ce qui leur donne ce poids, ce qui impose à leur fantaisie une si grande cohérence – la Renaissance a exprimé ce qu'elle pressentait des menaces et des secrets du monde.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 37-39

TEXTE 6

Compelle intrare.

La Folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force.

Dans le cheminement du doute, Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur. Cette possibilité d'être fou, ne risque-t-elle pas de le déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve ? « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre[32] ? » Mais Descartes n'évite pas le péril de la folie comme il contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur. Pour trompeurs qu'ils soient, les sens, en effet, ne peuvent altérer que « les choses fort peu sensibles et fort éloignées » ; la force de leurs illusions laisse toujours un résidu de vérité, « que je suis ici, au coin du feu, vêtu d'une robe de chambre[33] ». Quant au rêve, il peut, comme l'imagination des peintres, représenter « des sirènes ou des satyres par des figures bizarres et extraordinaires » ; mais il ne peut ni créer ni composer de lui-même ces choses « plus simples et plus universelles » dont l'arrangement rend possibles les images fantastiques : « De ce genre de choses est la nature corporelle en général et son étendue. » Celles-là sont si peu feintes qu'elles assurent aux songes leur vraisemblance – inévitables marques d'une vérité que le rêve ne parvient pas à compromettre. Ni le sommeil peuplé d'images, ni la claire conscience que les sens se trompent ne peuvent porter le doute au point extrême de son universalité ; admettons que les yeux nous déçoivent, « supposons maintenant que nous sommes endormis », la vérité ne glissera pas tout entière dans la nuit.

Pour la folie, il en est autrement ; si ses dangers ne compromettent pas la démarche, ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que *telle chose,* même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse ; mais parce que *moi* qui pense, je ne peux pas être fou. Quand je crois avoir un corps, suis-je assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s'imagine avoir un corps de verre ? Assurément, car « ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leur exemple ». Ce

n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. On peut supposer qu'on rêve et s'identifier au sujet rêvant pour trouver « quelque raison de douter » : la vérité apparaît encore, comme condition de possibilité du rêve. On ne peut, en revanche, supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée : « Je ne serais pas moins extravagant[34]... »

Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre. Leur situation est différente par rapport à la vérité et à celui qui la cherche ; songes ou illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute. Comme bientôt sera exclu qu'il ne pense pas, et qu'il n'existe pas. Une certaine décision a été prise, depuis les *Essais*. Quand Montaigne rencontrait le Tasse, rien ne l'assurait que toute pensée n'était pas hantée de déraison. Et le peuple ? Le « pauvre peuple abusé de ces folies » ? L'homme de pensée est-il à l'abri de ces extravagances ? Il est « pour le moins aussi à plaindre » lui-même. Et quelle raison pourrait le faire juge de la folie ? « La raison m'a instruit que de condamner aussi résolument une chose pour fausse et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la tête les bornes et les limites de la volonté de Dieu et de la puissance de notre mère Nature et n'y a pourtant de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de notre capacité et suffisance[35]. » Parmi toutes les autres formes de l'illusion, la folie trace un des chemins du doute les plus fréquentés encore par le XVIe siècle. On n'est pas toujours sûr de ne pas rêver, jamais certain de n'être pas fou : « Que ne nous souvient-il combien nous sentons de contradiction en notre jugement même[36] ? »

Or, cette certitude, Descartes, maintenant, l'a acquise, et la tient solidement : la folie ne peut plus le concerner. Ce serait extravagance de supposer qu'on est extravagant ; comme expérience de pensée, la folie s'implique elle-même, et partant s'exclut du projet. Ainsi le péril de la folie a disparu de l'exercice même de la Raison. Celle-ci est retranchée dans une pleine possession de soi où elle ne peut rencontrer d'autres pièges que l'erreur, d'autres dangers que l'illusion. Le doute de Descartes dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies ; mais il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser et ne pas être.

La problématique de la folie – celle de Montaigne – est modifiée par là même. D'une manière presque imperceptible sans doute, mais décisive. La voilà placée dans une région d'exclusion dont elle ne sera affranchie que partiellement dans la

Phénoménologie de l'esprit. La Non-Raison du XVIe siècle formait une sorte de péril ouvert dont les menaces pouvaient toujours, en droit au moins, compromettre les rapports de la subjectivité et de la vérité. Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVIe siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même. Désormais la folie est exilée. Si l'*homme* peut toujours être fou, la *pensée,* comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée. Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison. Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé : quelque chose qui concerne l'avènement d'une *ratio.* Mais il s'en faut que l'histoire d'une *ratio* comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un « rationalisme » ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Déraison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine.

C'est cet autre aspect de l'événement classique qu'il faudrait maintenant manifester.

*

Plus d'un signe le trahit, et tous ne relèvent pas d'une expérience philosophique ni des développements du savoir. Celui dont nous voudrions parler appartient à une surface culturelle fort large. Une série de dates le signale très précisément, et, avec elles, un ensemble d'institutions.

On sait bien que le XVIIe siècle a créé de vastes maisons d'internement ; on sait mal que plus d'un habitant sur cent de la ville de Paris s'y est trouvé, en quelques mois, enfermé. On sait bien que le pouvoir absolu a fait usage des lettres de cachet, et de mesures d'emprisonnement arbitraires ; on sait moins bien quelle conscience juridique pouvait animer ces pratiques. Depuis Pinel, Tuke, Wagnitz, on sait que les fous, pendant un siècle et demi, ont été mis au régime de cet internement, et qu'un jour on les découvrira dans les salles de l'Hôpital général, dans les cachots des maisons de force ; on s'apercevra qu'ils étaient mêlés à la population des *Workhouses* ou *Zuchthäusem.* Mais il n'est guère arrivé qu'on précisât clairement quel y était leur statut, ni quel sens avait ce voisinage qui semblait assigner une même patrie aux

pauvres, aux chômeurs, aux correctionnaires et aux insensés. C'est entre les murs de l'internement que Pinel et la psychiatrie du XIXe siècle rencontreront les fous ; c'est là – ne l'oublions pas – qu'ils les laisseront, non sans se faire gloire de les avoir « délivrés ». Depuis le milieu du XVIIe siècle, la folie a été liée à cette terre de l'internement, et au geste qui la lui désignait comme son lieu naturel.

Prenons les faits dans leur formulation la plus simple, puisque l'internement des aliénés est la structure la plus visible dans l'expérience classique de la folie, et puisque c'est lui qui sera la pierre de scandale, lorsque cette expérience viendra à disparaître de la culture européenne. « Je les ai vus nus, couverts de haillons, n'ayant que la paille pour se garantir de la froide humidité du pavé sur lequel ils sont étendus. Je les ai vus grossièrement nourris, privés d'air pour respirer, d'eau pour étancher leur soif, et des choses les plus nécessaires à la vie. Je les ai vus livrés à de véritables geôliers, abandonnés à leur brutale surveillance. Je les ai vus dans des réduits étroits, sales, infects, sans air, sans lumière, enfermés dans des antres où l'on craindrait de renfermer des bêtes féroces, que le luxe des gouvernements entretient à grands frais dans les capitales[37]. »

Une date peut servir de repère : 1656, décret de fondation, à Paris, de l'Hôpital général. Au premier regard, il s'agit seulement d'une réforme – à peine, d'une réorganisation administrative. Divers établissements qui existent déjà sont groupés sous une administration unique : la Salpêtrière, reconstruite sous le règne précédent pour abriter un arsenal[38], Bicêtre que Louis XIII avait voulu donner à la commanderie de Saint-Louis pour en faire une maison de retraite destinée aux Invalides de l'armée[39]. « La Maison et Hôpital tant de la grande et petite Pitié, que du Refuge, sise au faubourg Saint-Victor, la Maison et Hôpital de Scipion, la maison de la Savonnerie, avec tous les lieux, places, jardins, maisons et bâtiments qui en dépendent[40]. » Tous sont maintenant affectés aux pauvres de Paris « de tous sexes, lieux et âges, de quelque qualité et naissance, et en quelque état qu'ils puissent être, valides ou invalides, malades ou convalescents, curables ou incurables[41] ». Il s'agit d'accueillir, de loger, de nourrir ceux qui se présentent d'eux-mêmes, ou ceux qui y sont envoyés d'autorité royale ou judiciaire ; il faut aussi veiller à la subsistance, à la bonne tenue, à l'ordre général de ceux qui n'ont pu y trouver place, mais pourraient ou mériteraient d'y être. Ce soin est confié à des directeurs nommés à vie, qui exercent leurs pouvoirs non seulement dans les bâtiments de l'Hôpital, mais à travers la ville de Paris sur tous ceux qui relèvent de leur juridiction : « Ils ont tout pouvoir d'autorité, de direction, d'administration, commerce, police, juridiction, correction, et châtiment sur tous les pauvres de Paris, tant au-dehors qu'au-dedans de l'Hôpital général[42]. » Les directeurs nomment en outre un médecin

aux appointements de 1 000 livres par an ; il réside à la Pitié, mais doit visiter chacune des maisons de l'Hôpital, deux fois par semaine. D'entrée de jeu, un fait est clair : l'Hôpital général n'est pas un établissement médical. Il est plutôt une structure semi-juridique, une sorte d'entité administrative qui, à côté des pouvoirs déjà constitués, et en dehors des tribunaux, décide, juge et exécute. « Auront pour cet effet les directeurs : poteaux, carcans, prisons et basses-fosses dans ledit Hôpital général et lieux qui en dépendent comme ils aviseront, sans que l'appel puisse être reçu des ordonnances qui seront par eux rendues pour le dedans du dit Hôpital ; et quant à celles qui interviendront pour le dehors, elles seront exécutées pour leur forme et teneur nonobstant oppositions ou appellations quelconques faites ou à faire et sans préjudice d'icelles, et pour lesquelles nonobstant toutes défenses et prises à partie ne sera différé[43]. » Souveraineté quasi absolue, juridiction sans appel, droit d'exécution contre lequel rien ne peut prévaloir – l'Hôpital général est un étrange pouvoir que le roi établit entre la police et la justice, aux limites de la loi : le tiers ordre de la répression. Les aliénés que Pinel a trouvés à Bicêtre et à la Salpêtrière, c'est à ce monde qu'ils appartenaient.

Dans son fonctionnement, ou dans son propos, l'Hôpital général ne s'apparente à aucune idée médicale. Il est une instance de l'ordre, de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise en France à cette même époque. Il est directement branché sur le pouvoir royal qui l'a placé sous la seule autorité du gouvernement civil ; la Grande Aumônerie du Royaume, qui formait jadis, dans la politique de l'assistance, la médiation ecclésiastique et spirituelle, se trouve brusquement mise hors circuit. Le roi décrète : « Entendons être conservateur et protecteur du dit Hôpital général comme étant de notre fondation royale et néanmoins qu'il ne dépende en façon quelconque de notre Grande Aumônerie, ni d'aucun de nos grands officiers, mais qu'il soit totalement exempt de la supériorité, visite et juridiction des officiers de la générale Réformation et autres de la Grande Aumônerie, et de tous autres auxquels nous interdisons toute connaissance et juridiction de quelque façon et manière que ce puisse être[44]. » La première origine du projet avait été parlementaire[45], et les deux premiers chefs de direction qu'on avait alors désignés étaient le premier président du Parlement et le procureur général. Mais très vite, ils sont doublés par l'archevêque de Paris, le président de la Cour des aides, celui de la Cour des Comptes, le lieutenant de police et le Prévôt des marchands. Dès lors le « Grand Bureau » n'a plus guère de rôle que délibératif. L'administration réelle et les véritables responsabilités sont confiées à des gérants qui se recrutent par cooptation. Ce sont eux les vrais gouverneurs, les délégués du pouvoir royal et de la fortune bourgeoise auprès du monde de la misère. La Révolution a pu leur rendre ce témoignage :

« Choisis dans la meilleure bourgeoisie, [...] ils apportèrent dans l'administration des vues désintéressées et des intentions pures[46]. »

Cette structure propre à l'ordre monarchique et bourgeois, et qui est contemporaine de son organisation sous la forme de l'absolutisme, étend bientôt son réseau sur toute la France. Un édit du Roi, daté du 16 juin 1676, prescrit l'établissement d'un « Hôpital général dans chacune ville de son royaume ». Il est arrivé que la mesure ait été prévenue par les autorités locales ; la bourgeoisie lyonnaise avait déjà organisé en 1612 un établissement de charité qui fonctionnait d'une manière analogue[47]. L'archevêque de Tours est fier de pouvoir déclarer le 10 juillet 1676 que sa « ville métropolitaine a heureusement prévu les pieuses intentions du Roi par l'érection de cet Hôpital général appelé la Charité avant celui de Paris, et avec un ordre qui a servi de modèle à tous ceux qui ont été établis depuis, dedans et dehors du Royaume[48] ». La Charité de Tours, en effet, avait été fondée en 1656 et le Roi lui avait fait don de 4 000 livres de rentes. Sur toute la surface de la France, on ouvre des hôpitaux généraux : à la veille de la Révolution, on pourra en compter dans 32 villes de province[49].

Même si elle a été assez délibérément tenue à l'écart de l'organisation des hôpitaux généraux – de complicité sans doute entre le pouvoir royal et la bourgeoisie[50] – l'Église pourtant ne demeure pas étrangère au mouvement. Elle réforme ses institutions hospitalières, redistribue les biens de ses fondations ; elle crée même des congrégations qui se proposent des buts assez analogues à ceux de l'Hôpital général. Vincent de Paul réorganise Saint-Lazare, la plus importante des anciennes léproseries de Paris ; le 7 janvier 1632, il passe au nom des Congrégations de la Mission un contrat avec le « Prieuré » Saint-Lazare ; on doit y recevoir maintenant « les personnes détenues par ordre de Sa Majesté ». L'ordre des Bons Fils ouvre des hôpitaux de ce genre dans le nord de la France. Les Frères Saint-Jean de Dieu, appelés en France en 1602, fondent d'abord la Charité de Paris dans le faubourg Saint-Germain, puis Charenton où ils s'installent le 10 mai 1645[51]. Non loin de Paris, ce sont eux encore qui tiennent la Charité de Senlis, ouverte le 27 octobre 1670[52]. Quelques années auparavant, la duchesse de Bouillon leur avait fait donation des bâtiments et des bénéfices de la Maladrerie fondée au XIVe siècle par Thibaut de Champagne, à Château-Thierry[53]. Ils gèrent aussi les Charités de Saint-Yon, de Pontorson, de Cadillac, de Romans[54]. En 1699, fondation à Marseille, par les lazaristes, de l'établissement qui allait devenir l'hôpital Saint-Pierre. Puis au XVIIIe siècle, ce sont Armentières (1712), Maréville (1714), le Bon Sauveur de Caen (1735) ; Saint-Meins de Rennes s'ouvrit peu de temps avant la Révolution (1780).

Singulières institutions, dont le sens et le statut sont malaisés souvent à définir. Beaucoup, on a pu le voir, sont encore tenues par des ordres religieux ; pourtant on y rencontre parfois des sortes d'associations laïques qui imitent la vie et le costume des congrégations mais n'en font point partie[55]. Dans les provinces, l'évêque est membre de droit du Bureau général ; mais le clergé est loin d'y détenir la majorité ; la gestion est surtout bourgeoise[56]. Et cependant, en chacune de ces maisons, on mène une vie presque conventuelle, scandée de lectures, d'offices, de prières, de méditations : « On fait la prière en commun matin et soir dans les dortoirs ; et à différentes heures de la journée, il se fait des exercices de piété, et des prières et des lectures spirituelles[57]. » Il y a plus : jouant un rôle à la fois d'assistance et de répression, ces hospices sont destinés à secourir les pauvres, mais comportent à peu près tous des cellules de détention et des quartiers de force où on enferme des pensionnaires pour lesquels le roi ou la famille payent pension : « On ne recevra qui que ce soit et sous quelque prétexte que ce puisse être dans les maisons de force des religieux de la Charité que ceux qui seront conduits par ordre du Roi ou de Justice. » Très souvent ces nouvelles maisons d'internement sont établies dans les murs mêmes des anciennes léproseries ; elles héritent de leurs biens, soit à la faveur de décisions ecclésiastiques[58], soit à la suite des décrets royaux pris à la fin du siècle[59]. Mais elles sont aussi soutenues par les finances publiques : donations du Roi, et quote-part prélevée sur les amendes que perçoit le Trésor[60]. Dans ces institutions viennent ainsi se mêler, non sans conflits souvent, les vieux privilèges de l'Église dans l'assistance aux pauvres et dans les rites de l'hospitalité, et le souci bourgeois de mettre en ordre le monde de la misère ; le désir d'assister, et le besoin de réprimer ; le devoir de charité, et la volonté de châtier : toute une pratique équivoque dont il faudra dégager le sens, symbolisé sans doute par ces léproseries, vides depuis la Renaissance, mais brusquement réaffectées au XVII[e] siècle et qu'on a réarmées de pouvoirs obscurs. Le classicisme a inventé l'internement, un peu comme le Moyen Âge la ségrégation des lépreux ; la place laissée vide par ceux-ci a été occupée par des personnages nouveaux dans le monde européen : ce sont les « internés ». La léproserie n'avait pas de sens que médical ; bien d'autres fonctions avaient joué dans ce geste de bannissement qui ouvrait des espaces maudits. Le geste qui enferme n'est pas plus simple : lui aussi a des significations politiques, sociales, religieuses, économiques, morales. Et qui concernent probablement certaines structures essentielles au monde classique dans son ensemble.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 67-77.

TEXTE 7

L'internement est une création institutionnelle propre au XVIIe siècle. Il a pris d'emblée une ampleur qui ne lui laisse aucune commune dimension avec l'emprisonnement tel qu'on pouvait le pratiquer au Moyen Âge. Comme mesure économique et précaution sociale, il a valeur d'invention. Mais dans l'histoire de la déraison, il désigne un événement décisif : le moment où la folie est perçue sur l'horizon social de la pauvreté, de l'incapacité au travail, de l'impossibilité de s'intégrer au groupe ; le moment où elle commence à former texte avec les problèmes de la cité. Les nouvelles significations que l'on prête à la pauvreté, l'importance donnée à l'obligation du travail, et toutes les valeurs éthiques qui lui sont liées, déterminent de loin l'expérience qu'on fait de la folie et en infléchissent le sens.

Une sensibilité est née, qui a tracé une ligne, élevé un seuil, et qui choisit, pour bannir. L'espace concret de la société classique réserve une région de neutralité, une page blanche où la vie réelle de la cité est suspendue : l'ordre n'y affronte plus librement le désordre, la raison ne tente plus de se frayer d'elle-même son chemin parmi tout ce qui peut l'esquiver, ou tente de la refuser. Elle règne à l'état pur dans un triomphe qui lui est ménagé à l'avance sur une déraison déchaînée. La folie est ainsi arrachée à cette liberté imaginaire qui la faisait foisonner encore sur le ciel de la Renaissance. Il n'y a pas si longtemps encore, elle se débattait en plein jour : c'est *Le Roi Lear,* c'était *Don Quichotte*. Mais en moins d'un demi-siècle, elle s'est trouvée recluse, et, dans la forteresse de l'internement, liée à la Raison, aux règles de la morale et à leurs nuits monotones.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 108-109.

TEXTE 8

Étrange surface portante des mesures d'internement. Vénériens, débauchés, dissipateurs, homosexuels, blasphémateurs, alchimistes, libertins : toute une population bariolée se trouve d'un coup, dans la seconde moitié du XVIIe siècle,

rejetée au-delà d'une ligne de partage, et recluse dans des asiles, qui devaient devenir, après un siècle ou deux, les champs clos de la folie. Brusquement, un espace social est ouvert et délimité : ce n'est ni tout à fait celui de la misère, bien qu'il soit né de la grande inquiétude devant la pauvreté ; ni exactement celui de la maladie et pourtant un jour il sera confisqué par elle. Il renvoie plutôt à une singulière sensibilité, propre à l'âge classique. Il ne s'agit pas d'un geste négatif de mise à l'écart, mais de tout un ensemble d'opérations qui élaborent en sourdine pendant un siècle et demi le domaine d'expérience où la folie va se reconnaître, avant d'en prendre possession.

D'unité institutionnelle, l'internement n'en a guère, en dehors de celle que peut lui donner son caractère de « police ». De cohérence médicale, ou psychologique, ou psychiatrique, il est clair qu'il n'en a pas plus, si du moins on consent à l'envisager sans anachronisme. Et pourtant l'internement ne peut s'identifier avec l'arbitraire qu'aux yeux d'une critique politique. En fait, toutes ces opérations diverses qui déplacent les limites de la moralité, établissent de nouveaux interdits, atténuent les condamnations ou abaissent les seuils du scandale, toutes ces opérations sans doute sont fidèles à une cohérence implicite ; une cohérence qui n'est ni celle d'un droit ni celle d'une science ; la cohérence plus secrète d'une *perception*. Ce que l'internement et ses pratiques mobiles dessinent, comme en pointillé, à la surface des institutions, c'est ce que l'âge classique perçoit de la déraison. Le Moyen Âge, la Renaissance avaient senti, en tous les points de fragilité du monde, la menace de l'insensé ; ils l'avaient redoutée et invoquée sous la mince surface des apparences ; leurs soirs et leurs nuits en avaient été hantés ; ils lui avaient prêté tous les bestiaires et toutes les Apocalypses de leur imagination. Mais d'être si présent et si pressant, le monde de l'insensé n'en était que plus difficilement perçu ; il était senti, appréhendé, reconnu avant même d'être là ; il était rêvé et indéfiniment prolongé dans les paysages de la représentation. Sentir sa si proche présence, ce n'était pas percevoir ; c'était une certaine manière d'éprouver le monde en son entier, une certaine tonalité donnée à toute perception. L'internement détache la déraison, l'isole de ces paysages dans lesquels elle était toujours présente et en même temps esquivée. Il la délivre aussi de ces équivoques abstraites qui, jusqu'à Montaigne, jusqu'au libertinage érudit, l'impliquaient nécessairement dans le jeu de la raison. Par ce seul mouvement de l'internement, la déraison se trouve dégagée : dégagée des paysages où elle était partout présente ; – et la voilà par conséquent *localisée* ; mais dégagée aussi de ses ambiguïtés dialectiques et dans cette mesure-là cernée dans sa *présence concrète*. Le recul nécessaire est pris maintenant pour qu'elle devienne objet de perception.

Mais sur quel horizon est-elle perçue ? Sur celui d'une réalité sociale, c'est évident. À partir du XVIIe siècle, la déraison n'est plus la grande hantise du monde ; elle cesse d'être aussi la dimension naturelle des aventures de la raison. Elle prend l'allure d'un fait humain, d'une variété spontanée dans le champ des espèces sociales. Ce qui était jadis inévitable péril des choses et du langage de l'homme, de sa raison et de sa terre, prend maintenant figure de personnage. De personnages, plutôt. Les hommes de déraison sont des types que la société reconnaît et isole : il y a le débauché, le dissipateur, l'homosexuel, le magicien, le suicidé, le libertin. La déraison commence à se mesurer selon un certain écart par rapport à la norme sociale. Mais n'y avait-il pas aussi des personnages sur *La Nef des fous,* et ce grand embarquement que présentaient les textes et l'iconographie du XVe siècle, n'est-il pas la préfiguration symbolique du renfermement ? La sensibilité n'est-elle pas la même déjà quand la sanction serait différente ? En fait la *Stultifera Navis* n'a à son bord que des personnages abstraits, des types moraux : le gourmand, le sensuel, l'impie, l'orgueilleux. Et si on les a placés de force parmi cet équipage insensé, pour une navigation sans port, c'est qu'ils ont été désignés par une conscience du mal sous sa forme universelle. À partir du XVIIe siècle, au contraire, l'homme de déraison est un personnage concret prélevé sur un monde social réel, jugé et condamné par la société dont il fait partie. Voilà donc le point essentiel : que la folie ait été brusquement investie dans un monde social, où elle trouve maintenant son lieu privilégié et quasi exclusif d'apparition ; qu'on lui ait attribué, presque d'un jour à l'autre (en moins de cinquante ans dans toute l'Europe), un domaine limité où chacun peut la reconnaître et la dénoncer – elle qu'on avait vu rôder à tous les confins, habiter subrepticement les lieux les plus familiers ; qu'on puisse dès lors, et dans chacun des personnages où elle s'incarne, l'exorciser d'un coup par mesure d'ordre et précaution de police.

C'est tout cela qui peut servir à désigner en première approximation l'expérience classique de la déraison. Il serait absurde d'en chercher la cause dans l'internement, puisque c'est lui justement, avec ses étranges modalités, qui signale cette expérience comme en train de se constituer. Pour qu'on puisse dénoncer ces hommes de déraison pour des étrangers dans leur propre patrie, il faut bien que cette première aliénation ait été effectuée, qui arrache la déraison à sa vérité et la confine dans le seul espace du monde social. Au fondement de toutes ces obscures aliénations où nous embarrassons volontiers notre pensée de la folie, il y a au moins celle-ci : cette société qui devait un jour désigner ces fous comme des « aliénés », c'est en elle d'abord que la déraison s'est aliénée ; c'est en elle qu'elle s'est exilée, et qu'elle est entrée en silence. Aliénation : ce mot, ici au moins, voudrait n'être pas tout à fait

métaphorique. Il cherche en tout cas à désigner ce mouvement par lequel la déraison a cessé d'être expérience dans l'aventure de toute raison humaine, et par lequel elle s'est trouvée contournée et comme enclose en une quasi-objectivité. Alors, elle ne peut plus animer la vie secrète de l'esprit, ni l'accompagner de sa constante menace. Elle est mise à distance ; – à une distance qui n'est pas seulement symbolisée mais réellement assurée à la surface de l'espace social par la clôture des maisons d'internement.

C'est que cette distance, justement, n'est pas délivrance pour le savoir, mise en lumière, ni ouverture pure et simple des voies de la connaissance. Elle s'instaure dans un mouvement de proscription qui rappelle, qui réitère même celui par lequel les lépreux furent chassés de la communauté médiévale. Mais les lépreux étaient porteurs du visible blason du mal ; les nouveaux proscrits de l'âge classique portent les stigmates plus secrets de la déraison. S'il est vrai que l'internement circonscrit l'aire d'une objectivité possible, c'est dans un domaine déjà affecté des valeurs négatives du bannissement. L'objectivité est devenue la patrie de la déraison, mais comme un châtiment. Quant à ceux qui professent que la folie n'est tombée sous le regard enfin sereinement scientifique du psychiatre, qu'une fois libérée des vieilles participations religieuses et éthiques dans lesquelles le Moyen Âge l'avait prise, il ne faut pas cesser de les ramener à ce moment décisif où la déraison a pris ses mesures d'objet, en partant pour cet exil où pendant des siècles elle est demeurée muette ; il ne faut pas cesser de leur remettre sous les yeux cette faute originelle, et faire revivre pour eux l'obscure condamnation qui seule leur a permis de tenir sur la déraison, enfin réduite au silence, des discours dont la neutralité est à la mesure de leur puissance d'oubli. N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication ?

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 139-142.

TEXTE 9

Si l'homme contemporain, depuis Nietzsche et Freud, trouve au fond de lui-même le point de contestation de toute vérité, pouvant lire dans ce qu'il sait maintenant de lui-même, les indices de fragilité par où menace la déraison, au

contraire l'homme du XVIIe siècle découvre, dans l'immédiate présence de sa pensée à elle-même, la certitude dans laquelle s'énonce la raison sous sa forme première. Mais cela ne veut pas dire que l'homme classique était, dans son expérience de la vérité, plus éloigné de la déraison que nous pouvons l'être nous-mêmes. Il est vrai que le Cogito est commencement absolu ; mais il ne faut pas oublier que le malin génie lui est antérieur. Et le malin génie n'est pas le symbole dans lequel sont résumés et portés au système tous les dangers de ces événements psychologiques que sont les images des rêves et les erreurs des sens. Entre Dieu et l'homme, le malin génie a un sens absolu : il est dans toute sa rigueur la possibilité de la déraison et la totalité de ses pouvoirs. Il est plus que la réfraction de la finitude humaine ; il désigne le péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité : l'obstacle majeur, non de tel esprit, mais de telle raison. Et ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le Cogito son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on doit oublier son pouvoir perpétuellement menaçant : jusqu'à l'existence et à la vérité du monde extérieur ce danger surplombera le cheminement de Descartes. Comment, dans ces conditions, la déraison à l'âge classique pourrait-elle être à l'échelle d'un événement psychologique ou même à la mesure d'un pathétique humain – alors qu'elle forme l'élément dans lequel le monde naît à sa propre vérité, le domaine à l'intérieur duquel la raison aura à répondre d'elle-même ? Jamais pour le classicisme, la folie ne pourra être prise pour l'essence même de la déraison, même pour la plus primitive de ses manifestations ; jamais une psychologie de la folie ne pourra prétendre à dire la vérité de la déraison. Il faut au contraire replacer la folie sur le libre horizon de la déraison, afin de pouvoir lui restituer les dimensions qui lui sont propres.

Si on mêlait aux libertins, aux profanateurs, aux débauchés, aux prodigues, ceux que nous appellerons des « malades mentaux », ce n'est pas qu'on prêtait trop peu à la folie – à son déterminisme propre et à son innocence ; c'est parce qu'on accordait encore à la déraison la plénitude de ses droits. Délivrer les fous, les « libérer » de ces compromissions, ce n'est pas dépouiller de vieux préjugés ; c'est fermer les yeux et abandonner pour un « sommeil psychologique » cette veille sur la déraison qui donnait son sens le plus aigu au rationalisme classique. Dans cette confusion des hospices qui se débrouillera seulement au début du XIXe siècle, nous avons l'impression que le fou était méconnu dans la vérité de son profil psychologique ; mais c'est dans la mesure même où on reconnaissait en lui sa parenté profonde avec toutes les formes de déraison. Enfermer l'insensé avec le débauché ou l'hérétique estompe le *fait* de la folie, mais dévoile la *possibilité* perpétuelle de la déraison ; et

c'est cette menace dans sa forme abstraite et universelle que tente de dominer la pratique de l'internement.

Ce que la chute est aux formes diverses du péché, la folie l'est aux autres visages de la déraison : le principe, le mouvement originaire, la plus grande culpabilité dans son contact instantané avec la plus grande innocence, le haut modèle sans cesse répété, de ce qu'il faudrait oublier dans la honte. Si la folie forme exemple dans le monde de l'internement, si on la manifeste alors qu'on réduit au silence tous les autres signes de la déraison, c'est qu'elle en porte sur elle toute la puissance de scandale. Elle parcourt tout le domaine de la déraison, joignant ses deux rives opposées, celle du choix moral, de la faute relative, de toutes les défaillances et celle de la rage animale, de la liberté enchaînée à la fureur, de la chute initiale et absolue ; la berge de la liberté claire et la berge de la liberté sombre. La folie, c'est, ramassé en un point, le tout de la déraison : le jour coupable et l'innocente nuit.

C'est là sans doute le paradoxe majeur de l'expérience classique de la folie ; elle est reprise et enveloppée dans l'expérience morale d'une déraison que le XVIIe siècle a proscrite dans l'internement ; mais elle est liée aussi à l'expérience d'une déraison animale qui forme la limite absolue de la raison incarnée, et le scandale de la condition humaine. Placée sous le signe de toutes les déraisons mineures, la folie se trouve rattachée à une expérience éthique, et à une valorisation morale de la raison ; mais liée au monde animal, et à sa déraison majeure, elle touche à sa monstrueuse innocence. Expérience contradic toire si l'on veut, et très éloignée de ces définitions juridiques de la folie, qui s'efforcent de faire le par tage de la responsabilité et du déterminisme, de la faute et de l'innocence ; éloignée aussi de ces analyses médicales qui, à la même époque, poursuivent l'analyse de la folie comme un phénomène de nature. Pourtant, dans la pratique et la conscience concrète du classicisme, il y a cette expérience singulière de la folie, parcourant en un éclair toute la distance de la déraison ; fondée sur un choix éthique, et tout inclinée en même temps vers la fureur animale. De cette ambiguïté, le positivisme ne sortira pas, même s'il est vrai qu'il l'a simplifiée : il a repris le thème de la folie animale et de son innocence, dans une théorie de l'aliénation mentale comme mécanisme pathologique de la nature ; et en maintenant le fou dans cette situation d'internement qu'avait inventée l'âge classique, il le maintiendra obscurément et sans se l'avouer dans l'appareil de la contrainte morale et de la déraison maîtrisée.

La psychiatrie positive du XIXe siècle, et la nôtre aussi, si elles ont renoncé aux pratiques, si elles ont laissé de côté les connaissances du XVIIIe siècle, ont hérité secrètement de tous ces rapports que la culture classique dans son ensemble avait instaurés avec la déraison ; elles les ont modifiés ; elles les ont déplacés ; elles ont cru

parler de la seule folie dans son objectivité pathologique ; malgré elles, elles avaient affaire à une folie tout habitée encore par l'éthique de la déraison et le scandale de l'animalité.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 209-212.

TEXTE 10

La folie est exactement au point de contact de l'onirique et de l'erroné ; elle parcourt, dans ses variations, la surface où ils s'affrontent, celle qui les joint et qui les sépare à la fois. Avec l'erreur, elle a en commun la non-vérité, et l'arbitraire dans l'affirmation ou la négation ; au rêve elle emprunte la montée des images et la présence colorée des fantasmes. Mais tandis que l'erreur n'est que non-vérité, tandis que le rêve n'affirme ni ne juge, la folie, elle, remplit d'images le vide de l'erreur, et lie les fantasmes par l'affirmation du faux. En un sens, elle est donc plénitude, joignant aux figures de la nuit les puissances du jour, aux formes de la fantaisie l'activité de l'esprit éveillé ; elle noue des contenus obscurs avec les formes de la clarté. Mais cette plénitude n'est-elle pas, en vérité, *le comble du vide* ? La présence des images n'offre en fait que des fantasmes cernés de nuit, des figures marquées au coin du sommeil, donc détachées de toute réalité sensible ; pour vivantes qu'elles soient, et rigoureusement insérées dans le corps, ces images sont néant puisqu'elles ne représentent rien ; quant au jugement erroné, il ne juge qu'en apparence : n'affirmant rien de vrai ni de réel, il n'affirme pas du tout, il est pris tout entier dans le non-être de l'erreur.

Joignant la vision et l'aveuglement, l'image et le jugement, le fantasme et le langage, le sommeil et la veille, le jour et la nuit, la folie, au fond, n'est *rien,* car elle lie en eux ce qu'ils ont de négatif. Mais ce *rien,* son paradoxe est de le *manifester,* de le faire éclater en signes, en paroles, en gestes. Inextricable unité de l'ordre et du désordre, de l'être raisonnable des choses et de ce néant de la folie. Car la folie, si elle n'est rien, ne peut se manifester qu'en sortant d'elle-même, et en prenant apparence dans l'ordre de la raison ; en devenant ainsi le contraire d'elle-même. Ainsi s'éclairent les paradoxes de l'expérience classique : la folie est toujours absente, dans une perpétuelle retraite où elle est inaccessible, sans phénomène ni positivité ; et pourtant elle est présente et parfaitement visible sous les espèces singulières de

l'homme fou. Elle qui est désordre insensé, quand on l'examine, ne révèle qu'espèces ordonnées, mécanismes rigoureux dans l'âme et dans le corps, langage articulé selon une logique visible. Tout n'est que raison dans ce que la folie peut dire d'elle-même, elle qui est négation de la raison. Bref, *une prise rationnelle est toujours possible et nécessaire sur la folie, dans la mesure même où elle est non-raison*.

Comment éviter de résumer cette expérience par le seul mot de *Déraison* ? Ce qu'il y a, pour la raison, de plus proche et de plus lointain, de plus plein et de plus vide ; ce qui s'offre à elle dans des structures familières – autorisant une connaissance, bientôt une science qui se voudra positive – et qui est toujours en retrait par rapport à elle, dans la réserve inaccessible du néant.

*

Et si maintenant, on entend faire valoir, pour elle-même, hors de ses parentés avec le rêve et avec l'erreur, la déraison classique, il faut la comprendre, non comme raison malade, ou perdue ou aliénée, mais tout simplement comme *raison éblouie.*

L'éblouissement[61], c'est la nuit en plein jour, l'obscurité qui règne au centre même de ce qu'il a d'excessif dans l'éclat de la lumière. La raison éblouie ouvre les yeux sur le soleil et ne voit *rien,* c'est-à-dire *ne voit pas*[62] ; dans l'éblouissement, le recul général des objets vers la profondeur de la nuit a pour corrélatif immédiat la suppression de la vision elle-même ; à l'instant où elle voit les objets disparaître dans la nuit secrète de la lumière, la vue se voit dans le moment de sa disparition.

Dire que la folie est éblouissement, c'est dire que le fou voit le jour, le même jour que l'homme de raison (tous deux vivent dans la même clarté) mais voyant ce jour même, et rien que lui et rien en lui, il le voit comme vide, comme nuit, comme rien ; les ténèbres sont pour lui la manière de percevoir le jour. Ce qui signifie que voyant la nuit et le rien de la nuit, il ne voit pas du tout. Et que croyant voir, il laisse venir à lui, comme réalités, les fantasmes de son imagination et tout le peuple des nuits. Voilà pourquoi délire et éblouissement sont dans un rapport qui fait l'essence de la folie, exactement comme la vérité et la clarté, dans leur rapport fondamental, sont constitutives de la raison classique.

En ce sens la démarche cartésienne du doute est bien la grande conjuration de la folie. Descartes ferme ses yeux et bouche ses oreilles pour mieux voir la vraie clarté du jour essentiel : il est ainsi garanti contre l'éblouissement du fou, qui ouvrant les yeux ne voit que la nuit, et, ne voyant pas du tout, croit voir quand il imagine. Dans

l'uniforme clarté de ses sens fermés, Descartes a rompu avec toute fascination possible, et s'il voit, il est certain de voir ce qu'il voit. Cependant que devant le regard du fou, ivre d'une lumière qui est nuit, montent et se multiplient des images, incapables de se critiquer elles-mêmes (puisque le fou les *voit*), mais irréparablement séparées de l'être (puisque le fou ne voit *rien*).

La déraison est dans le même rapport à la raison que l'éblouissement à l'éclat du jour lui-même. Et ce n'est pas là métaphore. Nous sommes au centre de la grande cosmologie qui anime toute la culture classique. Le « cosmos » de la Renaissance, si riche en communications et en symbolismes internes, dominé entièrement par la présence croisée des astres, a maintenant disparu, sans que la « nature » ait encore trouvé son statut d'universalité, sans qu'elle accueille la reconnaissance lyrique de l'homme, et le conduise au rythme de ses saisons. Ce que les classiques retiennent du « monde », ce qu'ils pressentent déjà de la « nature », c'est une loi extrêmement abstraite, qui forme pourtant l'opposition la plus vive et la plus concrète, celle *du jour et de la nuit.* Ce n'est plus le temps fatal des planètes, ce n'est pas encore celui lyrique des saisons ; c'est le temps universel, mais absolument partagé, de la clarté et des ténèbres. Forme que la pensée maîtrise entièrement dans une science mathématique – la physique cartésienne est comme une mathesis de la lumière – mais qui trace en même temps dans l'existence humaine la grande césure tragique : celle qui domine de la même façon impérieuse le temps théâtral de Racine, et l'espace de Georges de La Tour. Le cercle du jour et de la nuit, c'est la loi du monde classique : la plus réduite, mais la plus exigeante des nécessités du monde, la plus inévitable, mais la plus simple des légalités de la nature.

Loi qui exclut toute dialectique et toute réconciliation ; qui fonde par conséquent à la fois l'unité sans rupture de la connaissance, et le partage sans compromis de l'existence tragique ; elle règne sur un monde sans crépuscule, qui ne connaît aucune effusion, ni les soins atténués du lyrisme ; tout doit être veille ou songe, vérité ou nuit, lumière de l'être ou néant de l'ombre. Elle prescrit un ordre inévitable, un partage serein, qui rend possible la vérité et la scelle définitivement.

Et pourtant de part et d'autre de cet ordre, deux figures symétriques, deux figures inverses, portent témoignage qu'il y a des extrémités où il peut être franchi, montrant en même temps à quel point il est essentiel de ne point le franchir. D'un côté la tragédie. La règle de la journée théâtrale a un contenu positif ; elle impose à la dureté tragique de s'équilibrer autour de l'alternance, singulière mais universelle, du jour et de la nuit ; le tout de la tragédie doit s'accomplir dans cette unité du temps, car elle n'est au fond que l'affrontement des deux royaumes, liés l'un à l'autre par le temps lui-même, dans l'irréconciliable. Toute journée dans le théâtre de

Racine, est surplombée par une nuit, qu'elle met, pour ainsi dire, au jour : nuit de Troie et des massacres, nuit des désirs de Néron, nuit romaine de Titus, nuit d'Athalie. Ce sont ces grands pans de nuit, ces quartiers d'ombre qui hantent le jour sans se laisser réduire, et ne disparaîtront que dans la nouvelle nuit de la mort. Et ces nuits fantastiques, à leur tour, sont hantées par une lumière qui forme comme le reflet infernal du jour : incendie de Troie, flambeaux des prétoriens, lumière pâle du songe. Dans la tragédie classique jour et nuit sont disposés en miroir, se reflètent indéfiniment et donnent à ce couple simple une profondeur soudaine qui enveloppe d'un seul mouvement toute la vie de l'homme et sa mort. De la même façon, dans la *Madeleine au miroir,* l'ombre et la lumière se font vis-à-vis, partagent et unissent à la fois un visage et son reflet, un crâne et son image, une veille et un silence ; et, dans l'*Image-Saint Alexis,* le page à la torche découvre sous l'ombre de la voûte celui qui fut son maître ; un garçon lumineux et grave rencontre toute la misère des hommes ; un enfant met au jour la mort.

En face de la tragédie, et de son langage hiératique, le murmure confus de la folie. Là encore, la grande loi du partage a été violée ; ombre et lumière se mêlent dans la fureur de la démence, comme dans le désordre tragique. Mais sur un autre mode pourtant. Le personnage tragique trouvait dans la nuit comme la sombre vérité du jour ; la nuit de Troie restait la vérité d'Andromaque, comme la nuit d'Athalie présageait la vérité du jour déjà en marche ; la nuit, paradoxalement, dévoilait ; elle était *le jour le plus profond de l'être.* Le fou, à l'inverse, ne rencontre, dans le jour, que l'inconsistance des figures de la nuit ; il laisse la lumière s'obscurcir de toutes les illusions du songe ; son jour n'est que *la nuit la plus superficielle de l'apparence*. C'est dans cette mesure que l'homme tragique est plus que tout autre engagé dans l'être et porteur de sa vérité, puisque, comme Phèdre, il jette à la face de l'impitoyable soleil tous les secrets de la nuit ; tandis que l'homme fou est entièrement exclu de l'être. Et comment ne le serait-il pas, lui qui prête le reflet illusoire des jours au non-être de la nuit ?

On comprend que le héros tragique – à la différence du personnage baroque de l'époque précédente – ne puisse jamais être fou ; et qu'inversement la folie ne puisse pas porter en elle-même ces valeurs de tragédie, que nous connaissons depuis Nietzsche et Artaud. À l'époque classique, l'homme de tragédie et l'homme de folie se font face, sans dialogue possible, sans langage commun ; car l'un ne sait prononcer que les paroles décisives de l'être, où se rejoignent, le temps de l'éclair, la vérité de la lumière et la profondeur de la nuit ; l'autre ressasse le murmure indifférent où viennent s'annuler les bavardages du jour et l'ombre menteuse.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 309-314.

TEXTE 11

Il n'est donc pas possible en toute rigueur d'utiliser comme une distinction valable à l'âge classique ou du moins chargée de signification, la différence, pour nous immédiatement déchiffrable, entre médications physiques et médications psychologiques ou morales. La différence ne commencera à exister dans toute sa profondeur que du jour où la peur ne sera plus utilisée comme méthode de fixation du mouvement, mais comme punition ; lorsque la joie ne signifiera pas la dilatation organique, mais la récompense ; lorsque la colère ne sera plus qu'une réponse à l'humiliation concertée ; bref, lorsque le XIXe siècle, en inventant les fameuses « méthodes morales » aura introduit la folie et sa guérison dans le jeu de la culpabilité[63]. La distinction du physique et du moral n'est devenue un concept pratique dans la médecine de l'esprit qu'au moment où la problématique de la folie s'est déplacée vers une interrogation du sujet responsable. L'espace purement moral, qui est défini alors, donne les mesures exactes de cette intériorité psychologique où l'homme moderne cherche à la fois sa profondeur et sa vérité. La thérapeutique physique tend à devenir, dans la première moitié du XIXe siècle, la cure du déterminisme innocent, et le traitement moral, celle de la liberté fautive. La psychologie comme moyen de guérir, s'organise désormais autour de la punition. Avant de chercher à apaiser, elle aménage la souffrance dans la rigueur d'une nécessité morale. « N'employez pas les consolations, car elles sont inutiles ; n'ayez pas recours aux raisonnements, ils ne persuadent pas. Ne soyez pas tristes avec les mélancoliques, votre tristesse entretiendrait la leur ; ne prenez pas avec eux un air de gaieté, ils en seraient blessés. Beaucoup de sang-froid, et quand cela devient nécessaire, de la sévérité. Que votre raison soit leur règle de conduite. Une seule corde vibre encore chez eux, celle de la douleur ; ayez assez de courage pour la toucher[64]. »

L'hétérogénéité du physique et du moral dans la pensée médicale n'est pas issue de la définition, par Descartes, des substances étendue et pensante ; un siècle et demi de médecine post-cartésienne n'est pas parvenu à assumer cette séparation au niveau de ses problèmes et de ses méthodes, ni à entendre la distinction des substances comme une opposition de l'organique et du psychologique. Cartésienne ou anticartésienne, la médecine classique n'a jamais fait passer au compte de

l'anthropologie le dualisme métaphysique de Descartes. Et quand la séparation se fait, ce n'est pas par une fidélité renouvelée aux *Méditations,* c'est par un privilège nouveau accordé à la faute. Seule la pratique de la sanction a séparé chez le fou les médications du corps et celles de l'âme. Une médecine purement psychologique n'a été rendue possible que du jour où la folie s'est trouvée aliénée dans la culpabilité.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 411-412.

TEXTE 12

Au cœur de la folie, le délire prend un sens nouveau. Jusqu'alors, il se définissait entièrement dans l'espace de l'erreur : illusion, fausse croyance, opinion mal fondée, mais obstinément poursuivie, il enveloppait tout ce qu'une pensée peut produire quand elle n'est plus placée dans le domaine de la vérité. Maintenant le délire est le lieu d'un affrontement perpétuel et instantané, celui du besoin et de la fascination, de la solitude de l'être et du scintillement de l'apparence, de la plénitude immédiate et du non-être de l'illusion. Rien n'est dénoué de sa vieille parenté avec le rêve ; mais le visage de leur ressemblance est changé ; le délire n'est plus la manifestation de ce qu'il y a de plus subjectif dans le rêve ; il n'est plus le glissement vers ce qu'Héraclite appelait déjà l'ἴδιος κόσμος. S'ils s'apparente encore au rêve, c'est par tout ce qui, dans le rêve, est jeu de l'apparence lumineuse et de la sourde réalité, insistance des besoins et servitude des fascinations, par tout ce qui en lui est dialogue sans langage du jour et de la lumière. Rêve et délire ne communiquent plus dans la nuit de l'aveuglement, mais dans cette clarté où ce qu'il y a de plus immédiat en l'être affronte ce qu'il y a de plus indéfiniment réfléchi dans les mirages de l'apparence. C'est ce tragique que délire et rêve recouvrent et manifestent en même temps dans la rhétorique ininterrompue de leur ironie.

Confrontation tragique du besoin et de l'illusion sur un mode onirique, qui annonce Freud et Nietzsche, le délire du *Neveu de Rameau* est en même temps la répétition ironique du monde, sa reconstitution destructrice sur le théâtre de l'illusion : « ... criant, chantant, se démenant comme un forcené, faisant lui seul les danseurs, les danseuses, les chanteurs, les chanteuses, tout un orchestre, tout un théâtre lyrique, se divisant en vingt rôles divers, courant, s'arrêtant avec l'air d'un énergumène, étincelant des yeux, écumant de la bouche, ... il pleurait, il criait, il

soupirait, il regardait ou attendri ou tranquille ou furieux ; c'était une femme qui se pâme de douleur, c'était un malheureux livré à tout son désespoir, un temple qui s'élève, des oiseaux qui se taisent au soleil couchant... C'était la nuit avec ses ténèbres, c'était l'ombre et le silence[65]. »

La déraison ne se retrouve pas comme présence furtive de l'autre monde, mais ici même, dans la transcendance naissante de tout acte d'expression, dès la source du langage, à ce moment tout à la fois initial et terminal où l'homme devient extérieur à lui-même, en accueillant dans son ivresse ce qu'il y a de plus intérieur au monde. La déraison ne porte plus ces visages étranges où le Moyen Âge aimait à la reconnaître, mais le masque imperceptible du familier et de l'identique. La déraison, c'est à la fois le monde lui-même et le même monde, séparé de soi seulement par la mince surface de la pantomime ; ses pouvoirs ne sont plus de dépaysement ; il ne lui appartient plus de faire surgir ce qui est radicalement autre, mais de faire tournoyer le monde dans le cercle du même.

Mais dans ce vertige, où la vérité du monde ne se maintient qu'à l'intérieur d'un vide absolu, l'homme rencontre aussi l'ironique perversion de sa propre vérité, au moment où elle passe des songes de l'intériorité aux formes de l'échange. La déraison figure alors un autre malin génie – non plus celui qui exile l'homme de la vérité du monde, mais celui qui à la fois mystifie et démystifie, enchante jusqu'à l'extrême désenchantement cette vérité de lui-même que l'homme a confiée à ses mains, à son visage, à sa parole ; un malin génie qui opère non plus quand l'homme veut accéder à la vérité, mais quand il veut restituer au monde une vérité qui est la sienne propre, et que, projeté dans l'ivresse de sensible où il se perd, il reste finalement « immobile, stupide, étonné[66] ». Ce n'est plus dans la *perception* qu'est logée la possibilité du malin génie, c'est dans l'*expression* ; et c'est bien là le comble de l'ironie que l'homme livré à la dérision de l'immédiat et du sensible, aliéné en eux, par cette médiation qu'il est lui-même.

Le rire du *Neveu de Rameau* préfigure à l'avance et réduit tout le mouvement de l'anthropologie du XIXe siècle ; dans toute la pensée post-hégélienne, l'homme ira de la certitude à la vérité par le travail de l'esprit et de la raison ; mais depuis bien longtemps déjà, Diderot avait fait entendre que l'homme est incessamment renvoyé de la raison à la vérité non vraie de l'immédiat, et ceci par une médiation sans travail, une médiation toujours déjà opérée du fond du temps. Cette médiation sans patience et qui est à la fois distance extrême et absolue promiscuité, entièrement négative parce qu'elle n'a de force que subversive, mais totalement positive, parce qu'elle est fascinée dans ce qu'elle supprime, c'est le délire de la déraison – l'énigmatique figure dans laquelle nous reconnaissons la folie. Dans son entreprise

pour restituer, par l'expression, l'ivresse sensible du monde, le jeu pressant du besoin et de l'apparence, le délire reste ironiquement seul : la souffrance de la faim reste insondable douleur.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 438-440.

TEXTE 13

Ce passage par l'histoire, pour précaire et oublié qu'il fût, n'en est pas moins décisif pour l'expérience de la folie telle qu'elle a été faite au XIXe siècle. L'homme y instaure un rapport nouveau à la folie, plus immédiat en un sens, et plus extérieur aussi. Dans l'expérience classique, l'homme communiquait avec la folie par la voie de l'erreur, c'est-à-dire que la conscience de la folie impliquait nécessairement une expérience de la vérité. La folie était l'erreur par excellence, la perte absolue de la vérité. À la fin du XVIIIe siècle, on voit se dessiner les lignes générales d'une nouvelle expérience, où l'homme, dans la folie, ne perd pas la vérité, mais *sa* vérité ; ce ne sont plus les lois du monde qui lui échappent, mais lui-même qui échappe aux lois de sa propre essence. Tissot évoque ce développement de la folie à la fin du XVIIIe siècle comme un oubli par l'homme de ce qui fait sa plus immédiate vérité ; les hommes ont eu « recours à des plaisirs factices dont plusieurs ne sont qu'une façon d'être singulière, opposée aux usages naturels, et dont la bizarrerie fait tout le mérite ; c'en est un réel pour ceux qu'elle peut soustraire au pénible sentiment d'une excitation vide, sentiment qu'aucun homme ne peut soutenir, et qui fait que tout ce qui l'entoure lui est cher. De là sans doute la première origine du luxe qui n'est que l'attirail d'une multitude de choses superflues... Cet état est celui d'un hypochondre à qui il faut un grand nombre de remèdes pour le contenter et qui n'en est pas moins malheureux[67] ». Dans la folie, l'homme est séparé de sa vérité, et exilé dans l'immédiate présence d'un entourage où lui-même se perd. Quand l'homme classique perdait *la* vérité, c'est qu'il était rejeté vers cette existence immédiate où son animalité faisait rage, en même temps qu'apparaissait cette primitive déchéance qui le montrait originairement coupable. Quand on parlera maintenant d'un homme fou, on désigne celui qui a quitté la terre de *sa* vérité immédiate, et qui s'est lui-même perdu.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 475-476.

TEXTE 14

Le génie de Cabanis, et les textes qu'il a écrits en 1791[68], se situent en ce moment décisif, et équivoque à la fois, où la perspective bascule : ce qui était réforme sociale de l'internement, devient fidélité aux vérités profondes de la folie ; et la *manière dont on aliène le fou* se laisse oublier pour réapparaître comme *nature de l'aliénation.* L'internement est en train de s'ordonner aux formes qu'il a fait naître.

Le problème de la folie n'est plus envisagé du point de vue de la raison ou de l'ordre, mais du point de vue du droit de l'individu libre ; aucune coercition, aucune charité même ne peuvent les entamer. « C'est à la liberté, c'est à la sûreté des personnes qu'il faut pourvoir avant tout ; en exerçant la bienfaisance, il ne faut pas violer les règles de la justice. » Liberté et raison ont les mêmes limites. Lorsque la raison est atteinte, la liberté peut être contrainte ; encore faut-il que cette atteinte de la raison soit précisément une de celles qui menacent l'existence du sujet ou la liberté des autres. « Quand les hommes jouissent de leurs facultés rationnelles, c'est-à-dire tant qu'elles ne sont point altérées au point de compromettre la sûreté et la tranquillité d'autrui, ou de les exposer eux-mêmes à des dangers véritables, nul n'a le droit, pas même la société tout entière, de porter la moindre atteinte à leur indépendance[69]. » Ainsi se prépare une définition de la folie à partir des rapports que la liberté peut entretenir avec elle-même. Les vieilles conceptions juridiques qui délivraient le fou de sa responsabilité pénale, et le privaient de ses droits civils, ne formaient pas une psychologie de la folie ; cette suspension de la liberté n'était que l'ordre des conséquences juridiques. Mais avec Cabanis, la liberté est devenue pour l'homme une nature ; ce qui en empêche légitimement l'usage doit nécessairement avoir altéré les formes naturelles qu'elle prend en l'homme. L'internement du fou ne doit plus être alors que la sanction d'un état de fait, la traduction, en termes juridiques, d'une abolition de la liberté déjà acquise au niveau psychologique. Et par cette récurrence du droit à la nature, se trouve fondée la grande ambiguïté qui fait tant hésiter la pensée contemporaine à propos de la folie : si l'irresponsabilité s'identifie à l'absence de liberté, il n'y a pas de déterminisme psychologique qui ne puisse innocenter, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité pour la psychologie qui ne soit en même temps aliénation pour l'homme.

La disparition de la liberté, de conséquence qu'elle était, devient fondement, secret, essence de la folie. Et c'est cette essence qui doit prescrire ce qu'il faut imposer de restriction à la liberté matérielle des insensés. Un contrôle s'impose qui devra interroger la folie sur elle-même, et pour lequel on convoquera confusément – tant cette disparition de la liberté reste encore ambiguë – magistrats, juristes, médecins, et tout simplement hommes d'expérience : « Voilà pourquoi les lieux où les fous sont retenus doivent être sans cesse soumis à l'inspection des différentes magistratures, et à la surveillance spéciale de la police. » Lorsqu'un fou est amené dans un lieu de détention, « sans perdre de temps on l'observera sous tous les rapports, on le fera observer par des officiers de santé, on le fera surveiller par les gens de service les plus intelligents et les plus habitués à observer la folie dans toutes ses variétés[70] ». L'internement devra jouer comme une sorte de mesure permanente de la folie, se réajuster sans arrêt à sa vérité changeante, ne contraindre, que là et dans la limite où la liberté s'aliène : « L'humanité, la justice et la bonne médecine ordonnent de ne renfermer que les fous qui peuvent nuire véritablement à autrui ; de ne resserrer dans les liens que ceux qui, sans cela, se nuiraient à eux-mêmes. » La justice qui régnera à l'asile ne sera plus celle de la punition, mais celle de la vérité : une certaine exactitude dans l'usage des libertés et des restrictions, une conformité aussi rigoureuse que possible de la contrainte à l'aliénation de la liberté.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 546-548.

TEXTE 15

Cette pratique psychiatrique épaissie en son mystère, et rendue obscure à ceux-là mêmes qui l'utilisaient, est pour beaucoup dans la situation étrange du fou à l'intérieur du monde médical. D'abord, parce que la médecine de l'esprit, pour la première fois dans l'histoire de la science occidentale, va prendre une autonomie presque complète : depuis les Grecs, elle n'était qu'un chapitre de la médecine, et nous avons vu Willis étudier les folies sous la rubrique des « maladies de la tête » ; après Pinel et Tuke, la psychiatrie va devenir une médecine d'un style particulier : les plus acharnés à découvrir l'origine de la folie dans les causes organiques ou dans les dispositions héréditaires n'échapperont pas à ce style. Ils y échapperont même d'autant moins que ce style particulier – avec la mise en jeu de pouvoirs moraux de

plus en plus obscurs – sera à l'origine d'une sorte de mauvaise conscience ; ils s'enfermeront d'autant plus dans le positivisme qu'ils sentiront leur pratique y échapper davantage.

À mesure que le positivisme s'impose à la médecine et à la psychiatrie singulièrement, cette pratique devient plus obscure, le pouvoir du psychiatre plus miraculeux, et le couple médecin-malade s'enfonce davantage dans un monde étrange. Aux yeux du malade, le médecin devient thaumaturge ; l'autorité qu'il empruntait à l'ordre, à la morale, à la famille, il semble la détenir maintenant de lui-même ; c'est en tant qu'il est médecin qu'on le croit chargé de ces pouvoirs, et tandis que Pinel, avec Tuke, soulignait bien que son action morale n'était pas liée nécessairement à une compétence scientifique, on croira, et le malade le premier, que c'est dans l'ésotérisme de son savoir, dans quelque secret, presque démoniaque, de la connaissance, qu'il a trouvé le pouvoir de dénouer les aliénations ; et de plus en plus le malade acceptera cet abandon entre les mains d'un médecin à la foi divin et satanique, hors de mesure humaine en tout cas ; de plus en plus il s'aliénera en lui, acceptant d'un bloc et à l'avance tous ses prestiges, se soumettant d'entrée de jeu à une volonté qu'il éprouve comme magique, et à une science qu'il suppose prescience et divination, devenant ainsi au bout du compte le corrélatif idéal et parfait de ces pouvoirs qu'il projette sur le médecin, pur objet sans autre résistance que son inertie, tout prêt à être précisément cette hystérique dans laquelle Charcot exaltait la merceilleuse puissance du médecin. Si on voulait analyser les structures profondes de l'objectivité dans la connaissance et dans la pratique psychiatrique au XIXe siècle, de Pinel à Freud[71], il faudrait justement montrer que cette objectivité est dès l'origine une chosification d'ordre magique, qui n'a pu s'accomplir qu'avec la complicité du malade lui-même et à partir d'une pratique morale transparente et claire au départ, mais peu à peu oubliée à mesure que le positivisme imposait ses mythes de l'objectivité scientifique ; pratique oubliée dans ses origines et son sens, mais toujours utilisée et toujours présente. Ce qu'on appelle la pratique psychiatrique, c'est une certaine tactique morale, contemporaine de la fin du XVIIIe siècle, conservée dans les rites de la vie asilaire, et recouverte par les mythes du positivisme.

Mais si le médecin devient vite thaumaturge pour le malade, à ses propres yeux de médecin positiviste, il ne peut l'être. Ce pouvoir obscur dont il ne connaît plus l'origine, où il ne peut pas déchiffrer la complicité du malade, et où il ne consentirait pas à reconnaître les anciennes puissances dont il est fait, il faut qu'il lui donne un statut ; et puisque rien dans la connaissance positive ne peut justifier un pareil transfert de volonté, ou de semblables opérations à distance, le moment

viendra vite où la folie sera tenue elle-même pour responsable de ces anomalies. Ces guérisons sans support, et dont il faut bien reconnaître qu'elles ne sont pas de fausses guérisons, deviendront les vraies guérisons de fausses maladies. La folie n'était pas ce qu'on croyait ni ce qu'elle prétendait être ; elle était infiniment moins qu'elle-même : un ensemble de persuasion et de mystification. On voit se dessiner ce qui sera le pithiatisme de Babinski. Et par un étrange retour, la pensée remonte près de deux siècles en arrière à l'époque où entre folie, fausse folie, et simulation de folie la limite était mal établie – une même appartenance confuse à la faute leur tenant lieu d'unité ; et bien plus loin encore, la pensée médicale opère finalement une assimilation devant laquelle avait hésité toute la pensée occidentale depuis la médecine grecque : l'assimilation de la folie et de la folie – c'est-à-dire du concept médical et du concept critique de folie. À la fin du XIXe siècle, et dans la pensée des contemporains de Babinski, on trouve ce prodigieux postulat, qu'aucune médecine n'avait encore osé formuler : que la folie, après tout, n'est que folie.

Ainsi, tandis que le malade mental est entièrement aliéné dans la personne réelle de son médecin, le médecin dissipe la réalité de la maladie mentale dans le concept critique de folie. De telle sorte qu'il ne reste plus, en dehors des formes vides de la pensée positiviste, qu'une seule réalité concrète : le couple médecin-malade en qui se résument, se nouent et se dénouent toutes les aliénations. Et c'est dans cette mesure que toute la psychiatrie du XIXe siècle converge réellement vers Freud, le premier qui ait accepté dans son sérieux la réalité du couple médecin-malade, qui ait consenti à n'en détacher ni ses regards ni sa recherche, qui n'ait pas cherché à la masquer dans une théorie psychiatrique tant bien que mal harmonisée au reste de la connaissance médicale ; le premier qui en ait suivi en toute rigueur les conséquences. Freud a démystifié toutes les autres structures asilaires : il a aboli le silence et le regard, il a effacé la reconnaissance de la folie par elle-même dans le miroir de son propre spectacle, il fait taire les instances de la condamnation. Mais il a exploité en revanche la structure qui enveloppe le personnage médical ; il a amplifié ses vertus de thaumaturge, préparant à sa toute-puissance un statut quasi divin. Il a reporté sur lui, sur cette seule présence, esquivée derrière le malade et au-dessus de lui, en une absence qui est aussi présence totale, tous les pouvoirs qui s'étaient trouvés répartis dans l'existence collective de l'asile ; il en a fait le Regard absolu, le Silence pur et toujours retenu, le Juge qui punit et récompense dans un jugement qui ne condescend même pas jusqu'au langage ; il en a fait le miroir dans lequel la folie, dans un mouvement presque immobile, s'éprend et se déprend d'elle-même.

Vers le médecin, Freud a fait glisser toutes les structures que Pinel et Tuke avaient aménagées dans l'internement. Il a bien délivré le malade de cette existence

asilaire dans laquelle l'avaient aliéné ses « libérateurs » ; mais il ne l'a pas délivré de ce qu'il y avait d'essentiel dans cette existence ; il en a regroupé les pouvoirs, les a tendus au maximum, en les nouant entre les mains du médecin ; il a créé la situation psychanalytique, où, par un court-circuit génial, l'aliénation devient désaliénante, parce que, dans le médecin, elle devient sujet.

Le médecin, en tant que figure aliénante, reste la clef de la psychanalyse. C'est peut-être parce qu'elle n'a pas supprimé cette structure ultime, et qu'elle y a ramené toutes les autres, que la psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison, ni déchiffrer pour eux-mêmes les signes de l'insensé. La psychanalyse peut dénouer quelques-unes des formes de la folie ; elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison. Elle ne peut ni libérer ni transcrire, à plus forte raison expliquer ce qu'il y a d'essentiel dans ce labeur.

Depuis la fin du XVIIIe siècle, la vie de la déraison ne se manifeste plus que dans la fulguration d'œuvres comme celles de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche ou d'Artaud, – indéfiniment irréductibles à ces aliénations qui guérissent, résistant par leur force propre à ce gigantesque emprisonnement moral, qu'on a l'habitude d'appeler, par antiphrase sans doute, la libération des aliénés par Pinel et par Tuke.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 628-632.

TEXTE 16

Ce n'est pas d'une *libération* des fous qu'il s'agit en cette fin de XVIIIe siècle ; mais d'une *objectivation du concept de leur liberté.* Objectivation qui a une triple conséquence.

D'abord, c'est bien de la liberté qu'il va s'agir maintenant, à propos de la folie. Non plus d'une liberté qu'on apercevrait à l'horizon du possible, mais d'une liberté qu'on cherchera à traquer dans les choses et à travers les mécanismes. Dans la réflexion sur la folie, et jusque dans l'analyse médicale qu'on en fait, il sera question, non de l'erreur et du non-être, mais de la liberté dans ses déterminations réelles : le désir et le vouloir, le déterminisme et la responsabilité, l'automatique et le spontané. D'Esquirol à Janet, comme de Reil à Freud ou de Tuke à Jackson, la folie du XIXe siècle, inlassablement, racontera les péripéties de la liberté. La nuit du fou moderne, ce n'est plus la nuit onirique où monte et flamboie la fausse vérité des images ; c'est

celle qui porte avec elle d'impossibles désirs et la sauvagerie d'un vouloir, le moins libre de la nature.

Objective, cette liberté se trouve, au niveau des faits et des observations, exactement répartie en un déterminisme qui la nie entièrement, et une culpabilité précise qui l'exalte. L'ambiguïté de la pensée classique sur les rapports de la faute et de la folie va maintenant se dissocier ; et la pensée psychiatrique du XIX[e] siècle va tout à la fois chercher la totalité du déterminisme, et tenter de définir le point d'insertion d'une culpabilité ; les discussions sur les folies criminelles, les prestiges de la paralysie générale, le grand thème des dégénérescences, la critique des phénomènes hystériques, tout cela qui anime la recherche médicale d'Esquirol à Freud, relève de ce double effort. Le fou du XIX[e] siècle sera déterminé et coupable ; sa non-liberté est plus pénétrée de faute que la liberté par laquelle le fou classique s'échappait à lui-même.

Libéré, le fou est maintenant de plain-pied avec lui-même ; c'est-à-dire qu'il ne peut plus échapper à sa propre vérité ; il est jeté en elle et elle le confisque entièrement. La liberté classique situait le fou par rapport à sa folie, rapport ambigu, instable, toujours défait, mais qui empêchait le fou de ne faire qu'une seule et même chose avec sa folie. La liberté que Pinel et Tuke ont imposée au fou l'enferme dans une certaine vérité de la folie à laquelle il ne peut échapper que passivement, s'il est libéré de sa folie. La folie, dès lors, n'indique plus un certain rapport de l'homme à *la* vérité – rapport qui, au moins silencieusement, implique toujours la liberté ; elle indique seulement un rapport de l'homme à *sa* vérité. Dans la folie, l'homme tombe en sa vérité : ce qui est une manière de l'être entièrement, mais aussi bien de la perdre. La folie ne parlera plus du non-être, mais de l'être de l'homme, dans le contenu de ce qu'il est, et dans l'oubli de ce contenu. Et tandis qu'il était autrefois Étranger par rapport à l'Être – homme de néant, d'illusion, *Fatuus* (vide du non-être et manifestation paradoxale de ce vide), le voila maintenant retenu en sa propre vérité et par là même éloigné d'elle. Étranger par rapport à soi, *Aliéné.*

La folie tient maintenant un langage anthropologique : visant à la fois, et dans une équivoque d'où elle tient, pour le monde moderne, ses pouvoirs d'inquiétude, la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, *la vérité de cette vérité.*

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 636-637.

TEXTE 17

Nous sommes ici à l'extrême opposé de l'expérience classique. La folie, qui n'était que l'instantané contact du non-être de l'erreur et du néant de l'image, conservait toujours une dimension par laquelle elle échappait à la prise objective ; et lorsqu'il s'agissait, en la poursuivant dans son essence la plus retirée, de la cerner dans sa structure dernière, on ne découvrait, pour la formuler, que le langage même de la raison déployé dans l'impeccable logique du délire : et cela même, qui la rendait accessible, l'esquivait comme folie. Maintenant c'est au contraire à travers la folie que l'homme, même dans sa raison, pourra devenir vérité concrète et objective à ses propres yeux. De l'*homme à l'homme vrai,* le chemin passe par l'*homme fou.* Chemin dont la géographie exacte ne sera jamais dessinée pour elle-même par la pensée du XIXe siècle, mais qui sera sans cesse parcouru de Cabanis à Ribot et à Janet. Le paradoxe de la psychologie « positive » au XIXe siècle est de n'avoir été possible qu'à partir du moment de la négativité : psychologie de la personnalité par une analyse du dédoublement ; psychologie de la mémoire par les amnésies, du langage par les aphasies, de l'intelligence par la débilité mentale. La vérité de l'homme ne se dit que dans le moment de sa disparition ; elle ne se manifeste que devenue déjà autre qu'elle-même.

Une troisième notion, apparue, elle aussi, au tout début du XIXe siècle, trouve là l'origine de son importance. L'idée d'une folie localisée en un point et ne développant son délire que sur un seul sujet, était déjà présente dans l'analyse classique de la mélancolie : c'était là pour la médecine une particularité du délire, non une contradiction. La notion de *monomanie* en revanche est tout entière construite autour du scandale que représente un individu qui est fou sur un point mais demeure raisonnable sur tous les autres. Scandale que multiplient le crime des monomaniaques, et le problème de la responsabilité qu'on doit leur imputer. Un homme, en tout autre point normal, commet soudain un crime d'une sauvagerie démesurée ; à son geste on ne peut trouver ni cause, ni raison ; pour l'expliquer, il n'y a ni profit, ni intérêt, ni passion : une fois qu'il est commis, le criminel redevient ce qu'il était auparavant[72]. Peut-on dire qu'il s'agit d'un fou ? La complète absence de déterminations visibles, le vide total de *raisons* permettent-ils de conclure à la *non-raison* de celui qui a commis le geste ? L'irresponsabilité s'identifie à l'impossibilité de faire un usage de sa volonté, donc à un déterminisme. Or ce geste,

n'étant déterminé par rien, ne peut pas être considéré comme irresponsable. Mais inversement, est-il normal qu'un acte soit accompli sans raison, en dehors de tout ce qui pourrait le motiver, le rendre utile pour un intérêt, indispensable pour une passion ? Un geste qui ne s'enracine pas dans une détermination est insensé.

Ces interrogations mises à jour dans les grands procès criminels du début du XIXe siècle, et qui ont eu un si profond retentissement dans la conscience juridique et médicale[73], touchent peut-être au fond même de l'expérience de la folie telle qu'elle est en train de se constituer. La jurisprudence antérieure ne connaissait que les crises et les intervalles, c'est-à-dire des successions chronologiques, des phases de la responsabilité à l'intérieur d'une maladie donnée. Le problème, ici, se complique : peut-il exister une maladie chronique qui ne se manifeste qu'en un seul geste – ou bien peut-on admettre qu'un individu devienne brusquement *autre,* perde cette liberté par laquelle il se définit, et pour un instant s'aliène à lui-même ? Esquirol a essayé de définir ce que serait cette maladie invisible qui innocenterait le crime monstrueux ; il en a réuni les symptômes : le sujet agit sans complice, et sans motif ; son crime ne concerne pas toujours des personnes connues ; et une fois qu'il l'a accompli « tout est fini pour lui, le but est atteint ; après le meurtre, il est calme, il ne songe plus à se cacher[74] ». Telle serait la « monomanie homicide ». Mais ces symptômes ne sont des signes de la folie que dans la mesure où ils ne signalent que l'isolement du geste, sa solitaire invraisemblance ; il y aurait une folie qui serait raison en tout sauf en cette chose qu'on doit expliquer par elle[75]. Mais si l'on n'admet pas cette maladie, cette brusque altérité, si le sujet doit être considéré comme responsable, c'est qu'il y a continuité entre lui et son geste, tout un monde d'obscures raisons, qui le fondent, l'expliquent et finalement l'innocentent.

Bref, ou bien on veut que le sujet soit coupable : il faut qu'il soit le même dans son geste et en dehors de lui, de façon que de lui à son crime, les déterminations circulent ; mais on suppose par là même qu'il n'était pas libre et qu'il était donc autre que lui-même. Ou bien on veut qu'il soit innocent : il faut que le crime soit un élément autre et irréductible au sujet ; on suppose donc une aliénation originaire qui constitue une détermination suffisante, donc une continuité, donc une identité du sujet à lui-même[76].

Ainsi le fou apparaît maintenant dans une dialectique, toujours recommencée, du *Même* et de l'*Autre.* Alors que jadis, dans l'expérience classique, il se désignait aussitôt et sans autre discours, par sa seule présence, dans le partage visible – lumineux et nocturne – de l'être et du non-être, le voilà désormais porteur d'un langage et enveloppé dans un langage jamais épuisé, toujours repris, et renvoyé à lui-même par le jeu de ses contraires, un langage où l'homme apparaît dans la folie

comme étant autre que lui-même ; mais dans cette altérité, il révèle la vérité qu'il est lui-même, et ceci indéfiniment, dans le mouvement bavard de l'*aliénation.* Le fou n'est plus l'insensé dans l'espace partagé de la déraison classique ; il est l'*aliéné* dans la forme moderne de la maladie. Dans cette folie, l'homme n'est plus considéré dans une sorte de retrait absolu par rapport à la vérité ; il y est sa vérité et le contraire de sa vérité ; il est lui-même et autre chose que lui-même ; il est pris dans l'objectivité du vrai, mais il est vraie subjectivité ; il est enfoncé dans ce qui le perd, mais il ne livre que ce qu'il veut donner ; il est innocent parce qu'il n'est pas ce qu'il est ; et coupable d'être ce qu'il n'est pas.

Le grand partage critique de la déraison est remplacé maintenant par la proximité, toujours perdue et toujours retrouvée, de l'homme et de sa vérité.

*

Paralysie générale, folie morale et monomanie n'ont certes pas recouvert tout le champ de l'expérience psychiatrique dans la première moitié du XIXe siècle. Elles l'ont pourtant largement entamé[77].

Leur extension ne signifie pas seulement une réorganisation de l'espace nosographique ; mais, au-dessous des concepts médicaux, la présence et le travail d'une structure nouvelle d'expérience. La forme institutionnelle que Pinel et Tuke ont dessinée, cette constitution autour du fou d'un volume asilaire où il doit reconnaître sa culpabilité et s'en délivrer, laisser apparaître la vérité de sa maladie et la supprimer, renouer avec sa liberté en l'aliénant dans le vouloir du médecin – tout ceci devient maintenant un *a priori* de la perception médicale. Le fou tout au long du XIXe siècle ne sera plus connu et reconnu que sur le fond d'une anthropologie implicite qui parle de la même culpabilité, de la même vérité, de la même aliénation.

Mais il fallait bien que le fou situé maintenant dans la problématique de la vérité de l'homme entraînât avec lui l'homme vrai et le liât à sa nouvelle fortune. Si la folie pour le monde moderne a un autre sens que celui d'être nuit en face du jour de la vérité, si, au plus secret du langage qu'elle tient, il est question de la vérité de l'homme, d'une vérité qui lui est antérieure, la fonde, mais peut la supprimer, cette vérité ne s'ouvre à l'homme que dans le désastre de la folie, et lui échappe dès les premières lueurs de la réconciliation. Ce n'est que dans la nuit de la folie que la lumière est possible, lumière qui disparaît quand s'efface l'ombre qu'elle dissipe.

L'homme et le fou sont liés dans le monde moderne plus solidement peut-être qu'ils n'avaient pu l'être dans les puissantes métamorphoses animales qu'éclairaient jadis les moulins incendiés de Bosch : ils sont liés par ce lien impalpable d'une vérité réciproque et incompatible ; ils se disent l'un à l'autre cette vérité de leur essence qui disparaît d'avoir été dite à l'un par l'autre. Chaque lumière s'éteint du jour qu'elle a fait naître et se trouve par là rendue à cette nuit qu'elle déchirait, qui l'avait appelée pourtant, et que, si cruellement, elle manifestait. L'homme, de nos jours, n'a de vérité que dans l'énigme du fou qu'il est et n'est pas ; chaque fou porte et ne porte pas en lui cette vérité de l'homme qu'il met à nu dans la retombée de son humanité.

L'asile bâti par le scrupule de Pinel n'a servi à rien, et n'a pas protégé le monde contemporain contre la grande remontée de la folie. Ou plutôt il a servi, et il a bien servi. S'il a libéré le fou de l'inhumanité de ses chaînes, il a enchaîné au fou l'homme et sa vérité. De ce jour, l'homme a accès à lui-même comme être vrai ; mais cet être vrai ne lui est donné que dans la forme de l'aliénation.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 648-653.

TEXTE 18

La folie du Tasse, la mélancolie de Swift, le délire de Rousseau appartenaient à leurs œuvres, tout comme ces œuvres mêmes leur appartenaient. Ici dans les textes, là dans ces vies d'hommes, la même violence parlait, ou la même amertume ; des visions certainement s'échangeaient ; langage et délire s'entrelaçaient. Mais il y a plus : l'œuvre et la folie étaient, dans l'expérience classique, liées plus profondément et à un autre niveau : paradoxalement là où elles se limitaient l'une l'autre. Car il existait une région où la folie contestait l'œuvre, la réduisait ironiquement, faisait de son paysage imaginaire un monde pathologique de fantasmes ; ce langage n'était point œuvre qui était délire. Et inversement, le délire s'arrachait à sa maigre vérité de folie, s'il était attesté comme œuvre. Mais dans cette contestation même, il n'y avait pas réduction de l'une par l'autre, mais plutôt, (rappelons Montaigne), découverte de l'incertitude centrale où naît l'œuvre, au moment où elle cesse de naître, pour être vraiment œuvre. Dans cet affrontement, dont le Tasse ou Swift étaient les témoins après Lucrèce – et qu'on essayait en vain de répartir en intervalles lucides et en crises – se découvrait une distance où la vérité même de l'œuvre fait

problème : est-elle folie ou œuvre ? inspiration ou fantasme ? bavardage spontané des mots ou origine pure d'un langage ? Sa vérité doit-elle être prélevée avant même sa naissance sur la pauvre vérité des hommes, ou découverte, bien au-delà de son origine, dans l'être qu'elle présume ? La folie de l'écrivain, c'était, pour les autres, la chance de voir naître, renaître sans cesse dans les découragements de la répétition et de la maladie, la vérité de l'œuvre.

La folie de Nietzsche, la folie de Van Gogh ou celle d'Artaud, appartiennent à leur œuvre, ni plus ni moins profondément peut-être, mais sur un tout autre monde. La fréquence dans le monde moderne de ces œuvres qui éclatent dans la folie ne prouve rien sans doute sur la raison de ce monde, sur le sens de ces œuvres, ni même sur les rapports noués et dénoués entre le monde réel et les artistes qui ont produit les œuvres. Cette fréquence, pourtant, il faut la prendre au sérieux, comme l'insistance d'une question ; depuis Hölderlin et Nerval, le nombre des écrivains, peintres, musiciens, qui ont « sombré » dans la folie s'est multiplié ; mais ne nous y trompons pas ; entre la folie et l'œuvre, il n'y a pas eu accommodement, échange plus constant, ni communication des langages ; leur affrontement est bien plus périlleux qu'autrefois ; et leur contestation maintenant ne pardonne pas ; leur jeu est de vie et de mort. La folie d'Artaud ne se glisse pas dans les interstices de l'œuvre ; elle est précisément l'*absence d'œuvre,* la présence ressassée de cette absence, son vide central éprouvé et mesuré dans toutes ses dimensions qui ne finissent point. Le dernier cri de Nietzsche, se proclamant à la fois Christ et Dionysos, ce n'est pas aux confins de la raison et de la déraison, dans la ligne de fuite de l'œuvre, leur rêve commun, enfin touché, et aussitôt disparu, d'une réconciliation des « bergers d'Arcadie et des pêcheurs de Tibériade » ; c'est bien l'anéantissement même de l'œuvre, ce à partir de quoi elle devient impossible, et où il lui faut se taire ; le marteau vient de tomber des mains du philosophe. Et Van Gogh savait bien que son œuvre et sa folie étaient incompatibles, lui qui ne voulait pas demander « la permission de faire des tableaux à des médecins ».

La folie est absolue rupture de l'œuvre, elle forme le moment constitutif d'une abolition, qui fonde dans le temps la vérité de l'œuvre ; elle en dessine le bord extérieur, la ligne d'effondrement, le profil contre le vide. L'œuvre d'Artaud éprouve dans la folie sa propre absence, mais cette épreuve, le courage recommencé de cette épreuve, tous ces mots jetés contre une absence fondamentale de langage, tout cet espace de souffrance physique et de terreur qui entoure le vide ou plutôt coïncide avec lui, voilà l'œuvre elle-même : l'escarpement sur le gouffre de l'absence d'œuvre. La folie n'est plus l'espace d'indécision où risquait de transparaître la vérité originaire de l'œuvre, mais la décision à partir de laquelle irrévocablement elle cesse,

et surplombe, pour toujours, l'histoire. Peu importe le jour exact de l'automne 1888 où Nietzsche est devenu définitivement fou, et à partir duquel ses textes relèvent non plus de la philosophie, mais de la psychiatrie : tous, y compris la carte postale à Strindberg, appartiennent à Nietzsche, et tous relèvent de la grande parenté de *L'Origine de la tragédie.* Mais cette continuité, il ne faut pas la penser au niveau d'un système, d'une thématique, ni même d'une existence : la folie de Nietzsche, c'est-à-dire l'effondrement de sa pensée, est ce par quoi cette pensée s'ouvre sur le monde moderne. Ce qui la rendait impossible nous la rend présente ; ce qui l'arrachait à Nietzsche nous l'offre. Cela ne veut pas dire que la folie soit le seul langage commun à l'œuvre et au monde moderne (dangers du pathétique des malédictions, danger inverse et symétrique des psychanalyses) ; mais cela veut dire que, par la folie, une œuvre qui a l'air de s'engloutir dans le monde, d'y révéler son non-sens, et de s'y transfigurer sous les seuls traits du pathologique, au fond engage en elle le temps du monde, le maîtrise et le conduit ; par la folie qui l'interrompt, une œuvre ouvre un vide, un temps de silence, une question sans réponse, elle provoque un déchirement sans réconciliation où le monde est bien contraint de s'interroger. Ce qu'il y a de nécessairement profanateur dans une œuvre s'y retourne, et, dans le temps de cette œuvre effondrée dans la démence, le monde éprouve sa culpabilité. Désormais et par la médiation de la folie, c'est le monde qui devient coupable (pour la première fois dans le monde occidental) à l'égard de l'œuvre ; le voilà requis par elle, contraint de s'ordonner à son langage, astreint par elle à une tâche de reconnaissance, de réparation ; à la tâche de rendre raison *de* cette déraison et *à* cette déraison. La folie où s'abîme l'œuvre c'est l'espace de notre travail, c'est l'infini chemin pour en venir à bout, c'est notre vocation mêlée d'apôtre et d'exégète. C'est pourquoi il importe peu de savoir quand s'est insinuée dans l'orgueil de Nietzsche, dans l'humilité de Van Gogh la voix première de la folie. Il n'y a de folie que comme instant dernier de l'œuvre – celle-ci la repousse indéfiniment à ses confins : *là où il y a œuvre, il n'y a pas folie* ; et pourtant la folie est contemporaine de l'œuvre, puisqu'elle inaugure le temps de sa vérité. L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'œuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette œuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle.

Ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient.

Source : *Histoire de la folie à l'âge classique,* pp. 660-663.

TEXTE 19

Peut-être, un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être la folie. Sa figure se sera refermée sur elle-même, ne permettant plus de déchiffrer les traces qu'elle aura laissées. Ces traces elles-mêmes seront-elles autre chose, pour un regard ignorant, que de simples marques noires ? Tout au plus feront-elles partie de configurations que nous autres maintenant ne saurions pas dessiner, mais qui seront dans l'avenir les grilles indispensables par où nous rendre lisibles, nous et notre culture. Artaud appartiendra au sol de notre langage, et non à sa rupture ; les névroses, aux formes constitutives (et pas aux déviations) de notre société. Tout ce que nous éprouvons aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous.

Restera seulement l'énigme de cette Extériorité. Quelle était donc, se demandera-t-on, cette étrange délimitation qui a joué depuis le fond du Moyen Âge jusqu'au XXe siècle et au-delà peut-être ? Pourquoi la culture occidentale a-t-elle rejeté du côté des confins cela même où elle aurait pu aussi bien se reconnaître – où de fait elle s'est elle-même reconnue de manière oblique ? Pourquoi a-t-elle formulé clairement depuis le XIXe siècle, mais aussi dès l'âge classique, que la folie, c'était la vérité dénudée de l'homme, et l'avoir pourtant placée dans un espace neutralisé et pâle où elle était comme annulée ? Pourquoi avoir recueilli les paroles de Nerval ou d'Artaud, pourquoi s'être retrouvée en elles, et pas en eux ?

Ainsi se flétrira la vive image de la raison en feu. Le jeu bien familier de nous mirer à l'autre bout de nous-mêmes dans la folie, et de nous mettre à l'écoute de voix qui, venues de très loin, nous disent au plus près ce que nous sommes, ce jeu, avec ses règles, ses tactiques, ses inventions, ses ruses, ses illégalités tolérées, ne sera plus et pour toujours qu'un rituel complexe dont les significations auront été réduites en cendres. Quelque chose comme les grandes cérémonies d'échange et de rivalité dans les sociétés archaïques. Quelque chose comme l'attention ambiguë que la raison grecque portait à ses oracles. Ou comme l'institution jumelle, depuis le XIVe siècle chrétien, des pratiques et des procès de sorcellerie. Entre les mains des

cultures historiennes, il ne restera plus que les mesures codifiées de l'internement, les techniques de la médecine, et, de l'autre côté, l'inclusion soudaine, irruptive, dans notre langage de la parole des exclus.

*

Le support technique de cette mutation, quel sera-t-il ? La possibilité pour la médecine de maîtriser la maladie mentale comme telle autre affection organique ? Le contrôle pharmacologique précis de tous les symptômes psychiques ? Ou une définition assez rigoureuse des déviations de comportement pour que la société ait le loisir de prévoir pour chacune d'elles le mode de neutralisation qui lui convient ? – Ou d'autres modifications encore dont aucune peut-être ne supprimera réellement la maladie mentale, mais qui auront toutes pour sens d'effacer de notre culture le visage de la folie ?

Je sais bien qu'en faisant cette dernière hypothèse je conteste ce qui est admis d'ordinaire : que les progrès de la médecine pourront bien faire disparaître la maladie mentale, comme la lèpre et la tuberculose ; mais qu'une chose demeurera, qui est le rapport de l'homme à ses fantasmes, à son impossible, à sa douleur sans corps, à sa carcasse de nuit ; que le pathologique une fois mis hors circuit, la sombre appartenance de l'homme à la folie sera la mémoire sans âge d'un mal effacé dans sa forme de maladie, mais s'obstinant comme malheur. À dire vrai, cette idée suppose inaltérable ce qui, sans doute, est le plus précaire, beaucoup plus précaire que les constances du pathologique : le rapport d'une culture à cela même qu'elle exclut, et plus précisément le rapport de la nôtre à cette vérité de soi-même, lointaine et inverse, qu'elle découvre et recouvre dans la folie.

Ce qui ne va pas tarder à mourir, ce qui meurt déjà en nous (et dont la mort justement porte notre actuel langage), c'est l'*homo dialecticus* – l'être du départ, du retour et du temps, l'animal qui perd sa vérité et la retrouve illuminée, l'étranger à soi qui redevient familier. Cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été tenus depuis bien longtemps, et singulièrement sur l'homme aliéné. Et, par bonheur, il meurt sous leurs bavardages.

Si bien qu'on ne saura plus comment l'homme a pu mettre à distance cette figure de soi-même, comment il a pu faire passer de l'autre côté de la limite cela même qui tenait à lui et en quoi il était tenu. Nulle pensée ne pourra plus penser ce mouvement où tout récemment encore l'homme occidental prenait sa latitude. C'est le rapport à la folie (et non tel savoir sur la maladie mentale ou telle attitude

devant l'homme aliéné) qui sera, et pour toujours, perdu. On saura seulement que nous autres, Occidentaux vieux de cinq siècles, nous avons été sur la surface de la Terre ces gens qui, parmi bien d'autres traits fondamentaux, ont eu celui-ci, étrange entre tous : nous avons maintenu avec la maladie mentale un rapport profond, pathétique, difficile peut-être à formuler pour nous-mêmes, mais impénétrable à tout autre, et dans lequel nous avons éprouvé le plus vif de nos dangers, et notre vérité peut-être la plus proche. On dira non pas que nous avons été *à distance* de la folie, mais *dans la distance* de la folie. C'est ainsi que les Grecs n'étaient pas éloignés de l'ὕ ρις parce qu'ils la condamnaient, ils étaient plutôt dans l'éloignement de cette démesure, au cœur de ce lointain où ils l'entretenaient.

Pour ceux qui ne seront plus nous, il restera à penser cette énigme (un peu à notre façon lorsque nous essayons de saisir aujourd'hui comment Athènes a pu s'éprendre et se déprendre de la déraison d'Alcibiade) : comment des hommes ont-ils pu chercher leur vérité, leur parole essentielle et leurs signes dans le risque qui les faisait trembler, et dont ils ne pouvaient s'empêcher de détourner les yeux dès qu'ils l'avaient aperçu ? Et cela leur paraîtra plus étrange encore que de demander la vérité de l'homme à la mort ; car elle dit ce que tous seront. La folie, en revanche, est le rare danger, une chance qui pèse peu au regard des hantises qu'elle fait naître et des questions qu'on lui pose. Comment, dans une culture, une si mince éventualité peut-elle détenir un pareil pouvoir d'effroi révélateur ?

Pour répondre à cette question, ceux qui nous regarderont par-dessus leur épaule n'auront sans doute pas beaucoup d'éléments à leur disposition. Seuls quelques signes carbonisés : la crainte ressassée pendant des siècles de voir l'étiage de la folie monter et submerger le monde ; les rituels d'exclusion et d'inclusion du fou ; l'écoute attentive, depuis le XIX[e] siècle, pour surprendre dans la folie quelque chose qui puisse dire ce qu'est la vérité de l'homme ; la même impatience avec laquelle sont rejetées et accueillies les paroles de la folie, l'hésitation à reconnaître leur inanité ou leur décision.

Tout le reste : ce mouvement unique par lequel nous venons à la rencontre de la folie dont nous nous éloignons, cette reconnaissance épouvantée, cette volonté de fixer la limite et de la compenser aussitôt par la trame d'un sens unitaire, tout cela sera réduit au silence, comme est muette pour nous, aujourd'hui, la trilogie grecque *μανία, ὕ ρις, ἀλογία,* ou muette la posture de la déviation chamanique dans telle société primitive.

Nous sommes en ce point, en ce repli du temps où un certain contrôle technique de la maladie recouvre plus qu'il ne le désigne le mouvement qui referme sur soi l'expérience de la folie. Mais c'est ce pli justement qui nous permet de déployer ce

qui pendant des siècles est resté impliqué : la maladie mentale et la folie – deux configurations différentes, qui se sont rejointes et confondues à partir du XVIIe siècle, et qui se dénouent maintenant sous nos yeux ou plutôt dans notre langage.

*

Dire que la folie aujourd'hui disparaît, cela veut dire que se défait cette implication qui la prenait à la fois dans le savoir psychiatrique et dans une réflexion de type anthropologique. Mais ce n'est pas dire que disparaît pour autant la forme générale de transgression dont la folie a été pendant des siècles le visible visage. Ni que cette transgression n'est pas en train, au moment même où nous nous demandons ce qu'est la folie, de donner lieu à une expérience nouvelle.

Il n'y a pas une seule culture au monde où il soit permis de tout faire. Et on sait bien depuis longtemps que l'homme ne commence pas avec la liberté, mais avec la limite et la ligne de l'infranchissable. On connaît les systèmes auxquels obéissent les actes interdits ; on a pu distinguer pour chaque culture le régime des prohibitions de l'inceste. Mais on connaît mal encore l'organisation des interdits de langage. C'est que les deux systèmes de restriction ne se superposent pas, comme si l'un n'était que la version verbale de l'autre : ce qui ne doit pas paraître au niveau de la parole n'est pas de toute nécessité ce qui est proscrit dans l'ordre du geste. Les Zuni, qui l'interdisent, racontent l'inceste du frère et de la sœur ; et les Grecs, la légende d'Œdipe. À l'inverse, le Code de 1808 a aboli les vieilles lois pénales contre la sodomie ; mais le langage du XIXe siècle a été beaucoup plus intolérant à l'homosexualité (au moins sous sa forme masculine) que ne le furent les époques précédentes. Et il est probable que les concepts psychologiques de compensation, d'expression symbolique, ne peuvent en rien rendre compte d'un pareil phénomène.

Il faudra bien un jour étudier ce domaine des interdits de langage dans son autonomie. Sans doute est-il trop tôt encore pour savoir au juste comment en faire l'analyse. Pourra-t-on utiliser les divisions actuellement admises du langage ? Et reconnaître d'abord, à la limite de l'interdit et de l'impossibilité, les lois qui concernent le code linguistique (ce qu'on appelle, si clairement, les *fautes de langue*) ; puis, à l'intérieur du code et parmi les mots ou expressions existants, ceux qui sont frappés d'un interdit d'articulations (toute la série religieuse, sexuelle, magique des *mots blasphématoires*) ; puis les énoncés qui seraient autorisés par le code, permis dans l'acte de parole, mais dont la signification est intolérable, pour la

culture en question, à un moment donné : ici, le détour métaphorique n'est plus possible, car c'est le sens lui-même qui est objet de *censure.* Enfin, il existe aussi une quatrième forme de langage exclu : il consiste à soumettre une parole, apparemment conforme au code reconnu, à un autre code dont la clef est donnée dans cette parole même ; de sorte que celle-ci est dédoublée à l'intérieur de soi ; elle dit ce qu'elle dit, mais elle ajoute un surplus muet qui énonce silencieusement ce qu'il dit et le code selon lequel il le dit. Il ne s'agit pas là d'un langage chiffré, mais d'un langage structuralement ésotérique. C'est-à-dire qu'il ne communique pas, en la cachant, une signification interdite ; il s'installe d'entrée de jeu dans un repli essentiel de la parole. Repli qui la creuse de l'intérieur et peut-être jusqu'à l'infini. Peu importent alors ce qui se dit dans un pareil langage et les significations qui y sont délivrées. C'est cette libération obscure et centrale de la parole au cœur d'elle-même, sa fuite incontrôlable vers un foyer toujours sans lumière, qu'aucune culture ne peut accepter immédiatement. Non pas dans son sens, non pas dans sa matière verbale, mais dans son *jeu,* une telle parole est transgressive.

Il est bien probable que toute culture, quelle qu'elle soit, connaît, pratique et tolère (dans une certaine mesure), mais réprime également et exclut ces quatre formes de paroles interdites.

Dans l'histoire occidentale, l'expérience de la folie s'est déplacée le long de cette échelle. À vrai dire, elle a longtemps occupé une région indécise, difficile pour nous à préciser, entre l'interdit de l'action et celui du langage : de là l'importance exemplaire du couple *furor-inanitas* qui a pratiquement organisé, selon les registres du geste et de la parole, le monde de la folie jusqu'à la fin de la Renaissance. L'époque du Renfermement (les hôpitaux généraux, Charenton, Saint-Lazare, organisés au XVIIe siècle) marque une migration de la folie vers la région de l'insensé : la folie ne garde guère avec les actes interdits qu'une parenté morale (elle demeure essentiellement attachée aux interdits sexuels), mais elle est incluse dans l'univers des interdits de langage ; l'internement classique, enveloppe, avec la folie, le libertinage de pensée et de parole, l'obstination dans l'impiété ou l'hétérodoxie, le blasphème, la sorcellerie, l'alchimie – bref, tout ce qui caractérise le monde *parlé* et interdit de la déraison ; la folie, c'est le langage exclu – , celui qui, contre le code de la langue, prononce des paroles sans signification (les « insensés », les « imbéciles », les « déments »), ou celui qui prononce des paroles sacralisées (« les violents », les « furieux »), ou celui encore qui fait passer des significations interdites (les « libertins », les « entêtés »). Cette répression de la folie comme parole interdite, la réforme de Pinel en est beaucoup plus un achèvement visible qu'une modification.

Celle-ci ne s'est produite réellement qu'avec Freud, lorsque l'expérience de la folie s'est déplacée vers la dernière forme d'interdit de langage dont nous parlions tout à l'heure. Elle a cessé alors d'être faute de langage, blasphème proféré, ou signification intolérable (et, en ce sens, la psychanalyse est bien la grande levée des interdits définie par Freud lui-même) ; elle est apparue comme une parole qui s'enveloppe sur elle-même, disant au-dessous de ce qu'elle dit autre chose, dont elle est en même temps le seul code possible : langage ésotérique, si l'on veut, puisqu'il détient sa langue à l'intérieur d'une parole qui ne dit pas autre chose finalement que cette implication.

Il faut donc prendre l'œuvre de Freud pour ce qu'elle est ; elle ne découvre pas que la folie est prise dans un réseau de significations communes avec le langage de tous les jours, autorisant ainsi à parler d'elle dans la platitude quotidienne du vocabulaire psychologique. Elle décale l'expérience européenne de la folie pour la situer dans cette région périlleuse, transgressive toujours (donc interdite encore, mais sur un mode particulier), qui est celle des langages s'impliquant eux-mêmes, c'est-à-dire énonçant dans leur énoncé la langue dans laquelle ils l'énoncent. Freud n'a pas découvert l'identité perdue d'un sens ; il a cerné la figure irruptive d'un signifiant qui n'est *absolument pas* comme les autres. Ce qui aurait dû suffire à protéger son œuvre de toutes les interprétations psychologisantes dont notre demi-siècle l'a recouverte, au nom (dérisoire) des « sciences humaines » et de leur unité asexuée.

Et, par le fait même, la folie est apparue, non pas comme la ruse d'une signification cachée, mais comme une prodigieuse *réserve* de sens. Encore faut-il entendre comme il convient ce mot de « réserve » : beaucoup plus que d'une provision, il s'agit d'une figure qui retient et suspend le sens, aménage un vide où n'est proposée que la possibilité encore inaccomplie que tel sens vienne s'y loger, ou tel autre, ou encore un troisième, et cela à l'infini peut-être. La folie ouvre une réserve lacunaire qui désigne et fait voir ce creux où langue et parole s'impliquent, se forment l'une à partir de l'autre et ne disent rien d'autre que leur apport encore muet. Depuis Freud, la folie occidentale est devenue un non-langage, parce qu'elle est devenue un langage double (langue qui n'existe que dans cette parole, parole qui ne dit que sa langue) –, c'est-à-dire une matrice du langage qui, au sens strict, ne dit rien. Pli du parlé qui est une absence d'œuvre.

Il faudra bien un jour rendre cette justice à Freud qu'il n'a pas fait *parler* une folie qui, depuis des siècles, était précisément un langage (langage exclu, inanité bavarde, parole courant indéfiniment hors du silence réfléchi de la raison) ; il en a au contraire tari le Logos déraisonnable ; il l'a desséché ; il en a fait remonter les mots

jusqu'à leur source – jusqu'à cette région blanche de l'auto-implication où rien n'est dit.

*

Ce qui se passe actuellement est encore dans une lumière incertaine pour nous ; cependant, on peut voir se dessiner, dans notre langage, un étrange mouvement. La littérature (et cela depuis Mallarmé, sans doute) est en train peu à peu de devenir à son tour un langage dont la parole énonce, en même temps que ce qu'elle dit et dans le même mouvement, la langue qui la rend déchiffrable comme parole. Avant Mallarmé, écrire consistait à établir sa parole à l'intérieur d'une langue donnée, de sorte que l'œuvre de langage était de même nature que tout autre langage, aux signes près (et, certes, ils étaient majestueux) de la Rhétorique, du Sujet ou des Images. À la fin du XIXe siècle (à l'époque de la découverte de la psychanalyse, ou peu s'en faut), elle était devenue une parole qui inscrivait en elle son principe de déchiffrement ; ou, en tout cas, elle supposait, sous chacune de ses phrases, sous chacun de ses mots, le pouvoir de modifier souverainement les valeurs et les significations de la langue à laquelle malgré tout (et de fait) elle appartenait ; elle suspendait le règne de la langue dans un geste actuel d'écriture.

De là la nécessité de ces langages seconds (ce qu'on appelle en somme la critique) : ils ne fonctionnent plus maintenant comme des additions extérieures à la littérature (jugements, médiations, relais qu'on pensait utile d'établir entre une œuvre renvoyée à l'énigme psychologique de sa création et l'acte consommateur de la lecture) ; désormais, ils font partie, au cœur de la littérature, du vide qu'elle instaure dans son propre langage ; ils sont le mouvement nécessaire, mais nécessairement inachevé par quoi la parole est ramenée à sa langue, et par quoi la langue est établie sur la parole.

De là aussi cet étrange voisinage de la folie et de la littérature, auquel il ne faut pas prêter le sens d'une parenté psychologique enfin mise à nu. Découverte comme un langage se taisant dans sa superposition à lui-même, la folie ne manifeste ni ne raconte la naissance d'une œuvre (ou de quelque chose qui, avec du génie ou de la chance, aurait pu devenir une œuvre) ; elle désigne la forme vide d'où vient cette œuvre, c'est-à-dire le lieu d'où elle ne cesse d'être absente, où jamais on ne la trouvera parce qu'elle ne s'y est jamais trouvée. Là en cette région pâle, sous cette cache essentielle, se dévoile l'incompatibilité gémellaire de l'œuvre et de la folie ; c'est le point aveugle de leur possibilité à chacune et de leur exclusion mutuelle.

Mais, depuis Raymond Roussel, depuis Artaud, c'est aussi bien le lieu d'où s'approche le langage de la littérature. Mais il ne s'en approche pas comme de quelque chose qu'il aurait la tâche d'énoncer. Il est temps de s'apercevoir que le langage de la littérature ne se définit pas par ce qu'il dit, ni non plus par les structures qui le rendent signifiant. Mais qu'il a un être et que c'est sur cet être qu'il faut l'interroger. Cet être, quel est-il actuellement ? Quelque chose sans doute qui a affaire à l'auto-implication, au double et au vide qui se creuse en lui. En ce sens, l'être de la littérature, tel qu'il se produit depuis Mallarmé et vient jusqu'à nous, gagne la région où se fait depuis Freud l'expérience de la folie.

Aux yeux de je ne sais quelle culture future – et peut-être est-elle déjà très prochaine –, nous serons ceux qui ont approché au plus près ces deux phrases jamais réellement prononcées, ces deux phrases aussi contradictoires et impossibles que le fameux « je mens » et qui désignent toutes deux la même autoréférence vide : « j'écris » et « je délire ». Nous figurerons ainsi à côté de mille autres cultures qui ont approché le « je suis fou » d'un « je suis une bête », ou « je suis un dieu », ou « je suis un signe », ou encore d'un « je suis une vérité », comme ce fut le cas pour tout le XIXe siècle, jusqu'à Freud. Et si cette culture a le goût de l'histoire, elle se souviendra en effet que Nietzsche devenant fou a proclamé (c'était en 1887) qu'il était la vérité (pourquoi je suis si sage, pourquoi j'en sais si long, pourquoi j'écris de si bons livres, pourquoi je suis une fatalité) ; et que, moins de cinquante ans plus tard, Roussel, à la veille de son suicide, a écrit, dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*[78], le récit, jumelé systématiquement, de sa folie et de ses procédés d'écriture. Et on s'étonnera sans aucun doute que nous ayons pu reconnaître une si étrange parenté entre ce qui, longtemps, fut redouté comme cri, et ce qui, longtemps, fut attendu comme chant.

*

Mais peut-être justement cette mutation ne paraîtra-t-elle mériter aucun étonnement. C'est nous aujourd'hui qui nous étonnons de voir communiquer deux langages (celui de la folie et celui de la littérature) dont l'incompatibilité a été bâtie par notre histoire. Depuis le XVIIe siècle, folie et maladie mentale ont occupé le même espace dans le champ des langages exclus (en gros, celui de l'insensé). En entrant dans un autre domaine du langage exclu (dans celui cerné, sacré, redouté, dressé à la verticale au-dessus de lui-même, se rapportant à soi dans un Pli inutile et

transgressif, qu'on appelle littérature), la folie dénoue sa parenté, ancienne ou récente selon l'échelle qu'on choisit, avec la maladie mentale.

Celle-ci, il n'y a pas en douter, va entrer dans un espace technique de mieux en mieux contrôlé : dans les hôpitaux, la pharmacologie a déjà transformé les salles d'agités en grands aquariums tièdes. Mais, au-dessous de ces transformations et pour des raisons qui leur paraissent étrangères (du moins à nos regard actuels), un *dénouement* est en train de se produire : folie et maladie mentale défont leur appartenance à la même unité anthropologique. Cette unité disparaît elle-même, avec l'homme, postulat passager. La folie, halo lyrique de la maladie, ne cesse de s'éteindre. Et, loin du pathologique, du côté du langage, là où il se replie sans encore rien dire, une expérience est en train de naître où il y va de notre pensée ; son imminence, déjà visible mais vide absolument, ne peut encore être nommée.

Source : *Dits et écrits* I, pp 440-448.

---

1 Ce passage entre crochets est de F. Ewald.

2 Bibliothèque de l'Arsenal ; mss. nos 12023 et 12024.

3 Cité in Collet, *Vie de saint Vincent de Paul,* I, Paris, 1818, p. 293.

4 Cf. J. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris,* Paris, 1754-1758.

5 Cité in H.M. Fay, *Lépreux et cagots du Sud-Ouest,* Paris, 1910, p. 285.

6 P.-A. Hildenfinger, *La Léproserie de Reims du XIIe au XVIIe siècle,* Reims, 1906, p. 233.

7 Delamare, *Traité de police,* Paris, 1738, t. I, pp. 637-639.

8 Valvonnais, *Histoire du Dauphiné,* t. II, p. 171.

9 L. Cibrario, *Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice,* Lyon, 1860.

10 Rocher, *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin,* Orléans, 1866.

11 J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans,* Romans, 1870, p. 61.

12 J. Morrisson Hobson, *Some Early and Later Houses of Pity,* pp. 12-13.

13 Ch. A. Mercier, *Leper Houses and Medieval Hospitals,* p. 19.

14 Virchow, *Archiv zur Geschichte des Aussatzes,* t. XIX, p. 71 et p. 80 ; t. XX, p. 511.

15 Rituel du diocèse de Vienne, imprimé sous l'archevêque Gui de Poissieu, vers 1478. Cité par Charret, *Histoire de l'Église de Vienne,* p. 752.

16 T. Kirchhoff, *Geschichte der Psychiatrie,* Leipzig, 1912.

17 Cf. Kriegk, *Heilanstalten, Geistkranke ins mittelälterliche Frankfort am Main,* 1863.

18 Cf. Comptes de l'Hôtel-Dieu, XIX, 190 et XX, 346. Cités par Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Âge,* Paris, 1889-1891, Histoire et Documents, t. I, p. 109.

19 *Archives hospitalières de Melun,* Fonds Saint-Jacques, E, 14, 67.

20 A. Joly, *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie,* Caen, 1868.

21 Cf. Eschenburg, *Geschichte unserer Irrenanstalten,* Lübeck, 1844, et von Hess, *Hamburg topographisch, historisch, und politik beschreiben,* t. I, pp. 344-345.

22 Par exemple, en 1461, Hambourg donne 14 th. 85 s. à une femme qui doit s'occuper des fous (Gernet, *Mitteilungen aus der ältereren Medizine-Geschichte Hamburgs,* p. 79). À Lübeck, testament d'un certain Gerd

Sunderberg pour « den armen dullen Luden » en 1479. (Cité in Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie,* Berlin, 1887, p. 320.)

23 Il arrive même qu'on subventionne des remplaçants : « Payé et baillé à un homme qui fut envoyé à Saint-Mathurin de Larchant pour faire la neuvaine de la dite sœur Robine étant malade et en frénésie, VIII, s. p. » (Comptes de l'Hôtel-Dieu, XXIII ; Coyecque, *loc. cit., ibid.*).

24 À Nuremberg, au cours des années 1377-1378, et 1381-1397, on compte 37 fous placés dans les prisons, dont 17 sont des étrangers venant de Regensburg, Weissenburg, Bamberg, Bayreuth, Vienne, la Hongrie. Dans la période suivante, il semble que pour une raison qu'on ignore, Nuremberg ait abandonné son rôle de point de rassemblement, et qu'au contraire on prenne un soin méticuleux de chasser les fous qui ne sont pas originaires de la ville (cf. Kirchhoff, *op. cit.*).

25 On punit de trois jours de prison un garçon de Nuremberg qui avait amené un fou dans une église, 1420. Cf. Kirchhoff, *op. cit.*

26 Le concile de Carthage, en 348, avait permis qu'on donne la communion à un fou, même en dehors de toute rémission pourvu qu'une irréverence ne rût pas à craindre. Saint Thomas expose la même opinion. Cf. Portas, *Dictionnaire des cas de conscience,* 1741,t.1, p. 785.

27 Un homme qui lui avait volé son manteau est puni de sept jours de prison (Kirchhoff, *op. cit.*).

28 Cf. Kriegk, *op. cit.*

29 J. Cardan, *Ma vie,* trad. Dayré, p. 170.

30 Dans les *Proverbes flamands.*

31 C'est au XVe siècle qu'on remet en honneur le vieux texte de Bède et la description de 15 signes.

32 Descartes, *Méditations,* I, *Œuvres,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 268.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 Montaigne, *Essais,* liv. Ier, chap. XXVI, Paris, Garnier, pp. 231-232.

36 *Ibid.,* p. 236.

37 Esquirol, *Des établissements consacrés aux aliénés en France* (1818) in Des *maladies mentales,* t. II, Paris, 1838, p. 134.

38 Cf. L. Boucher, *La Salpêtrière,* Paris, 1883.

39 Cf. P. Bru, *Histoire de Bicêtre,* Paris, 1890.

40 Édit de 1656, art. IV. Cf. appendice. Plus tard on adjoignit le Saint-Esprit et les Enfants-Trouvés, et on retira la Savonnerie.

41 Art. XI.

42 Art. XIII.

43 Art. XII.

44 Art. VI.

45 Le projet présenté à Anne d'Autriche était signé par Pomponne de Bellièvre.

46 Rapport de La Rochefoucauld Liancourt au nom du Comité de mendicité de l'Assemblée constituante (*Procès-verbaux de l'Assemblée nationale,* t. XXI).

47 Cf. *Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon,* 1742.

48 *Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours,* Tours, 1681. Cf. Mercier, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution.*

49 Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Strasbourg, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. Cf. Esquirol, *op. cit.,* t. II, p. 157.

50 La lettre pastorale de l'archevêque de Tours citée plus haut montre que l'Église résiste à cette exclusion et revendique l'honneur d'avoir inspiré tout le mouvement et d'en avoir proposé les premiers modèles.

51 Cf. Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton, op. cit.,* t. II.

52 H. Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis,* Paris, 1936.

53 R. Tardie, *La Charité de Château-Thierry,* Paris, 1939.

54 L'hôpital de Romans fut construit avec les matériaux de démolition de la léproserie de Voley. Cf. J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans, op. cit.,* p. 62 ; et pièces justificatives, no 64.

55 C'est le cas à la Salpêtrière où les « sœurs » doivent se recruter parmi les « filles ou jeunes veuves, sans enfants et sans embarras d'affaires ».

56 À Orléans, le bureau comprend « le sieur évêque, le lieutenant général, 15 personnes à savoir 3 ecclésiastiques, et 12 principaux habitants tant officiers que bons bourgeois et marchands ». *Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans,* 1692, pp. 8-9.

57 Réponses aux demandes faites par le département des hôpitaux, au sujet de la Salpêtrière, 1790, Arch. nat., F 15, 1861.

58 C'est le cas de Saint-Lazare.

59 1693-1695.

60 Par exemple, la Charité de Romans fut créée par l'Aumônerie générale, puis cédée aux frères Saint-Jean de Dieu ; rattachée enfin à l'Hôpital général en 1740.

61 Pris au sens que Nicolle donnait à ce mot, quand il se demandait si le cœur avait « part à tous les éblouissements de l'esprit » (*Essais,* t. VIII, IIe partie, p. 77).

62 Thème cartésien souvent repris par Malebranche ; ne rien penser, c'est ne pas penser ; ne rien voir, c'est ne pas voir.

63 Guislain donne ainsi la liste des sédatifs moraux : le sentiment de dépendance, les menaces, les paroles sévères, les atteintes portées à l'amour-propre, l'isolement, la réclusion, les punitions (comme le fauteuil rotatoire, la douche brutale, le fauteuil de répression de Rush) et quelquefois la faim et la soif (*Traité des phrénopathies,* pp. 405-433).

64 Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie,* Paris, 1834, cf. « Un exemple typique », pp. 308-332.

65 D. Diderot, *Le Neveu de Rameau, Œuvres,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », pp. 485-486.

66 *Ibid.,* p. 486.

67 *Essai sur les maladies des gens du monde,* pp. 11-12.

68 1791 : Rapport adressé au département de Paris par l'un de ses membres sur l'état des folles à la Salpêtrière, et adoption d'un projet de règlement sur l'admission des fous. Ce texte est cité *in extenso,* sans nom d'auteur, par Tuetey, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution. Documents inédits,* t. III, pp. 489-506. Il est en grande partie repris dans les *Vues sur les secours publics,* 1798.

69 *Vues sur les secours publics,* in *Œuvres philosophiques* de Cabanis, IIe partie, Paris, 1956, p. 49.

70 Cabanis, *op. cit.,* p. 51.

71 Ces structures persistent toujours dans la psychiatrie non psychanalytique, et par bien des côtés encore dans la psychanalyse elle-même.

72 Plusieurs de ces affaires ont suscité une immense littérature médicale et juridique : Léger qui avait dévoré le cœur d'une jeune fille ; Papavoine qui avait égorgé en pré sence de leur mère deux enfants qu'il voyait pour la première fois de sa vie ; Henriette Cornier coupant la tête d'un enfant qui lui est tout à fait étranger. En Angleterre, l'affaire Bowler ; en Allemagne, l'affaire Sievert.

73 Cf. É. Régnault, *Du degré de compétence des médecins,* 1828 ; Fodéré, *Essai médico-légal,* 1832 ; Marc, *De la folie,* 1840 ; cf. également Chauveau et Hélie, *Théorie du code pénal.* Et toute une série de communications de Voisin à l'Académie de médecine (*Sur le sentiment du juste,* en 1842 ; *Sur la peine de mort,* en 1848).

74 Esquirol, *De la monomanie homicide,* in *Des maladies mentales,* chap. II.

75 Ce qui faisait dire à Élias Régnault : « Dans la monomanie homicide, ce n'est que la volonté de tuer qui l'emporte sur la volonté d'obéir aux lois » (*loc. cit.,* p. 39). Un magistrat disait à Marc : « Si la monomanie est une maladie, il faut, lorsqu'elle porte à des crimes capitaux, la conduire en place de Grève » (*loc. cit.,* I, p. 226).

76 Dupin, qui avait compris l'urgence et le danger du problème, disait de la monomanie qu'elle pourrait être « trop commode tantôt pour arracher les coupables à la sévérité des lois, tantôt pour priver le citoyen de sa

liberté. Quand on ne pourrait pas dire : il est coupable, on dirait : il est fou ; et l'on verrait Charenton remplacer la Bastille » (cité *in* Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes,* Appendice, p. 455).

77 La manie, une des formes pathologiques les plus solides au XVIIIe siècle, perd beaucoup de son importance. Pinel comptait encore plus de 60 % de femmes maniaques à la Salpêtrière entre 1801 et 1805 (624 sur 10 002) ; Esquirol à Charenton de 1815 à 1826 compte 545 maniaques sur 1 557 entrées (35 %) ; Calmeil, dans le même hôpital, entre 1856 et 1866, n'en reconnaît plus que 25 % (624 sur 2 524 admissions) ; à la même époque, à la Salpêtrière et à Bicêtre, Marcé en diagnostique 779 sur 5 481 (14 %) ; et un peu plus tard Achille Foville fils, 7 % seulement à Charenton.

78 Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1963.

TEXTE 20

[Dans] l'*Histoire de la folie,* j'ai dit que le rêve et la folie n'avaient point le même statut ni le même rôle dans le développement du doute cartésien : le rêve permet de douter de ce lieu où je suis, de ce papier que je vois, de cette main que je tends ; mais la folie n'est point un instrument ou une étape du doute : car « *moi* qui pense, je ne peux pas être fou ». Exclusion, donc, de la folie, dont la tradition sceptique faisait au contraire l'une des raisons de douter.

Pour résumer l'objection que fait Derrida à cette thèse[1] le mieux est sans doute de citer le passage où il donne, de la manière la plus vigoureuse, sa lecture de Descartes : « Descartes vient de dire que toutes les connaissances d'origine sensible peuvent le tromper. Il feint de s'adresser l'objection étonnée du non-philosophe imaginaire qu'une telle audace effraie et qui lui dit : non, pas toutes les connaissances sensibles, sans quoi vous seriez fou et il serait déraisonnable de se régler sur les fous, de nous proposer un discours de fou. Descartes *se fait l'écho* de cette objection : puisque je suis là, que j'écris, que vous m'entendez, je ne suis pas fou, ni vous, et nous sommes entre gens sensés. L'exemple de la folie n'est donc pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible. Soit. Descartes acquiesce à ce point de vue naturel ou plutôt il feint de se reposer dans ce confort naturel pour mieux et plus radicalement et plus définitivement s'en déloger et inquiéter son interlocuteur. Soit, dit-il, vous pensez que je serais fou de douter que je sois assis auprès du feu, etc., que je serais extravagant de me régler sur l'exemple des fous. Je vais donc vous proposer une hypothèse qui vous paraîtra bien plus naturelle, qui ne vous dépaysera pas, parce qu'il s'agit d'une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie : et c'est celle du sommeil et du rêve. Descartes développe alors cette hypothèse qui ruinera *tous* les fondements *sensibles* de la connaissance et ne mettra à nu que les fondements *intellectuels* de la certitude. Cette hypothèse, surtout, ne fuira pas la possibilité d'extravagances – épistémologiques – bien plus graves que celles de la folie.

« Cette référence au songe n'est donc pas, bien au contraire, en retrait par rapport à la possibilité d'une folie que Descartes aurait tenue en respect ou même exclue. Elle constitue, dans l'ordre méthodique qui est ici le nôtre, l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie. Celle-ci n'affectait, de manière contingente et partielle, que certaines régions de la perception sensible. Il ne s'agit d'ailleurs pas

ici, pour Descartes, de déterminer le concept de la folie mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques, pour poser des questions de droit concernant seulement la *vérité* des idées[2]. Ce qu'il faut ici retenir, c'est que, *de ce point de vue,* le dormeur, ou le rêveur, est plus fou que le fou. Ou du moins, le rêveur, au regard du problème de la connaissance qui intéresse ici Descartes, est plus loin de la perception vraie que le fou. C'est dans le cas du sommeil et non dans celui de l'extravagance que la totalité absolue des idées d'origine sensible devient suspecte, est privée de “valeur objective”, selon l'expression de M. Guéroult. L'hypothèse de l'extravagance n'était donc pas un bon exemple, un exemple révélateur ; ce n'était pas un bon instrument de doute. Et cela au moins pour deux raisons :

« a) il ne couvre pas la *totalité* du champ de la perception sensible. Le fou ne se trompe pas toujours et en tout ; il ne se trompe pas assez, il n'est jamais fou ;

« b) c'est un exemple inefficace et malheureux dans l'ordre pédagogique, car il rencontre la résistance du non-philosophe qui n'a pas l'audace de suivre le philosophe quand celui-ci admet qu'il pourrait bien être fou au moment où il parle. »

*

L'argumentation de Derrida est remarquable. Par sa profondeur, et plus encore peut-être par sa franchise. Clairement, l'enjeu du débat est indiqué : saurait-il y avoir quelque chose d'antérieur ou d'extérieur au discours philosophique ? Peut-il avoir sa condition dans une exclusion, un refus, un risque éludé, et, pourquoi pas, dans une peur ? Soupçon que Derrida rejette avec passion. *Pudenda origo,* disait Nietzsche, à propos des religieux et de leur religion.

Confrontons les analyses de Derrida et les textes de Descartes.

1. LES PRIVILÈGES DU RÊVE SUR LA FOLIE

DERRIDA : « Le rêve est une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie. » « Le fou ne se trompe pas toujours et en tout. » « La folie n'affecte de manière contingente et partielle que certaines régions de la perception sensible. »

Or, Descartes ne dit point que le rêve est « plus commun, plus universel aussi que la folie ». Il ne dit pas non plus que les fous ne sont fous que de temps en temps et sur des points particuliers. Écoutons-le plutôt évoquer les gens qui « assurent constamment qu'ils sont des rois ». Ces hommes qui se prennent pour des rois ou qui croient avoir un corps de verre auraient-ils une folie plus intermittente que le rêve ?

Pourtant, c'est un fait : Descartes, dans le cheminement du doute, donne un privilège au rêve sur la folie. Laissons indécis pour l'instant le problème de savoir si la folie est exclue, seulement négligée, ou reprise dans une expérience plus large et plus radicale.

À peine vient-il de citer, pour l'abandonner, l'exemple de la folie que Descartes évoque le cas des songes : « Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir, et de me représenter en mes songes, les mêmes choses ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés lorsqu'ils veillent. »

Double avantage, donc, du rêve. D'une part il est capable de donner lieu à des extravagances qui égalent, ou quelquefois dépassent la folie. D'autre part, il a la propriété de se produire de manière habituelle. Le premier avantage est d'ordre logique et démonstratif : tout ce dont la folie (exemple que je viens de laisser de côté) pourrait me faire douter, le rêve pourra lui aussi me le rendre incertain ; comme puissance de l'incertitude le rêve ne le cède pas à la folie ; et rien de la force démonstrative de celle-ci n'est perdu par le rêve quand il faudra me convaincre de tout ce que je dois révoquer en doute. L'autre avantage du rêve est d'un ordre tout différent : il est fréquent, il se produit souvent ; j'en ai des souvenirs tout proches, il n'est pas difficile de disposer des souvenirs fort vifs qu'il laisse. Bref, avantage pratique lorsqu'il s'agit, non plus de démontrer, mais de faire un exercice et d'appeler un souvenir, une pensée, un état, dans le mouvement même de la méditation.

L'extravagance du rêve garantit son caractère *démonstratif* comme *exemple* : sa fréquence assure son caractère *accessible* comme *exercice*. Et c'est bien ce caractère accessible qui préoccupe ici Descartes, plus à coup sûr que son caractère démonstratif, signalé une fois pour toutes, et comme pour s'assurer que l'hypothèse de la folie peut être abandonnée sans remords. Plusieurs fois au contraire revient le thème que le rêve se produit bien souvent. Lisons : « Je suis homme et, par conséquent, j'ai coutume de dormir » ; « combien de fois m'est-il arrivé la nuit de songer », « ce qui arrive dans le sommeil », « en y pensant soigneusement je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant ».

Or je crains bien que Derrida n'ait confondu ces deux aspects du rêve. Tout se passe comme s'il les avait recouverts d'un mot qui les joint de force : « universel ». « Universel », le rêve arriverait à la fois à tout le monde et à propos de tout. Le rêve : dubitabilité de tout pour tous. Mais c'est forcer les mots ; c'est aller bien au-delà de ce que dit le texte cartésien : ou plutôt, c'est parler bien en deçà de ses singularités ; c'est effacer le caractère bien distinct de l'extravagance du rêve et de sa fréquence ; gommer le rôle spécifique de ces deux caractères dans le discours cartésien (démonstration et exercice) ; omettre l'importance plus grande accordée à la coutume qu'à l'extravagance.

Mais pourquoi est-il si important que le rêve soit familier et accessible ?

2. MON EXPÉRIENCE DU RÊVE

> DERRIDA : « La référence au songe constitue, dans l'ordre méthodique qui est ici le nôtre, l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie. »

Avant de relire le paragraphe[3] du rêve, gardons encore dans l'oreille la phrase qui vient d'être dite : « Mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples. »

Puis le discours file ainsi : résolution chez le sujet méditant de prendre en considération le fait qu'il est un homme, qu'il lui arrive de dormir et de rêver ; apparition d'un souvenir ou plutôt d'une multitude de souvenirs, de rêves qui coïncident exactement, trait pour trait, avec la perception d'aujourd'hui (être assis en ce lieu, tout habillé, auprès du feu) ; sentiment cependant qu'il y a entre cette perception et ce souvenir une différence, différence qui n'est pas seulement constatée, mais effectuée par le sujet dans le mouvement même de sa méditation (je regarde ce papier ; je branle la tête, j'étends la main pour que surgisse avec vivacité la différence entre veille et sommeil) ; mais nouveaux souvenirs, à un second niveau (la vivacité de cette impression a fait souvent partie de mes rêves) ; avec ces souvenirs, le vif sentiment que je veille s'efface ; il est remplacé par la vision claire qu'il n'y a pas d'indice certain qui puisse séparer le sommeil et la veille : constatation qui provoque chez le sujet méditant un étonnement tel que l'indifférence entre veille et sommeil provoque la quasi-certitude que l'on dort.

On le voit : la résolution de penser au rêve n'a pas seulement pour conséquence de faire, du sommeil et de la veille, un thème de réflexion. Ce thème, dans le

mouvement qui le propose et le fait varier, *prend effet* dans le sujet méditant sous forme de souvenirs, d'impressions vives, de gestes volontaires, de différences éprouvées, de souvenirs encore, de vision claire, d'étonnement et d'une indifférenciation qui est toute proche du sentiment de dormir. Penser au rêve n'est point penser à quelque chose d'extérieur, dont je connaîtrais les effets et les causes ; ce n'est point évoquer seulement toute une fantasmagorie étrange, ou les mouvements du cerveau qui peuvent le provoquer ; la pensée du rêve est telle, quand on s'y applique, qu'elle a pour effet de brouiller pour le sujet méditant, et au cœur même de sa méditation, les limites perçues du sommeil et de la veille. Le rêve *trouble le sujet* qui y pense. Appliquer son esprit au songe n'est pas une tâche indifférente : c'est peut-être bien, d'abord, un thème qu'on se propose ; mais il se révèle vite que c'est un risque auquel on s'expose. Risque pour le sujet d'être modifié ; risque de n'être plus sûr du tout d'être éveillé ; risque de *stupor,* dit le texte latin.

Et c'est là que l'exemple du rêve manifeste un autre de ses privilèges : il a beau modifier à ce point le sujet méditant, il ne l'empêche pas, au cœur même de ce *stupor,* de continuer à méditer, à méditer valablement, à voir clairement un certain nombre de choses ou de principes, en dépit de l'indistinction, aussi profonde qu'elle soit, entre veille et sommeil. Quand bien même je ne suis plus sûr de veiller, je reste sûr de ce que ma méditation me donne à voir : c'est bien cela que montre le passage qui suit, et qui commence justement par une sorte de résolution hyperbolique, « supposons donc que nous sommes endormis », ou comme le dit plus fortement le texte latin, *Age somniemus.* La pensée du rêve m'avait conduit à l'incertitude ; celle-ci, par l'étonnement qu'elle provoque, à la quasi-certitude du sommeil ; cette quasi-certitude, mes résolutions en font maintenant une feinte systématique. Mise en sommeil artificieux du sujet méditant : *Age somniemus,* et à partir de là, la méditation, à nouveau, va pouvoir se développer.

On peut voir maintenant toutes les possibilités qui sont données par le caractère non pas « universel » certes, mais modestement coutumier du rêve.

1) C'est une expérience possible, immédiatement accessible, dont le modèle est proposé par mille souvenirs.

2) Cette expérience possible n'est pas seulement un thème pour la méditation : elle se produit réellement et actuellement dans la méditation, selon la série suivante : penser au rêve, se souvenir du rêve, chercher à départager le rêve et la veille, ne plus savoir si on rêve ou non, faire volontairement comme si on rêvait.

3) Par cet exercice méditatif, la pensée du rêve prend effet dans le sujet lui-même : elle le modifie en le frappant de *stupor.*

4) Mais en le modifiant, en faisant de lui un sujet incertain de veiller, elle ne le disqualifie pas comme sujet méditant : même transformé en « sujet supposé dormant », le sujet méditant peut poursuivre de façon sûre le cheminement de son doute.

Mais il faut revenir en arrière, et comparer cette expérience du rêve à l'exemple à la folie qui le précède immédiatement.

3. LE « BON » ET LE « MAUVAIS » EXEMPLE

DERRIDA : « Ce qu'il faut ici retenir, c'est que, de ce point de vue, le dormeur et le rêveur sont plus fous que le fou. »

Pour Derrida, la folie n'est pas exclue par Descartes ; elle est seulement négligée. Négligée au profit d'un exemple meilleur et plus radical. L'exemple du rêve prolonge, complète, généralise ce que l'exemple de la folie indiquait de façon si inadéquate. Passer de la folie au rêve, c'est passer d'un « mauvais » à un « bon » instrument de doute.

Or je crois que l'opposition entre rêve et folie est d'un tout autre type. Il faut comparer pas à pas les deux paragraphes de Descartes, et suivre en détail le système de leur opposition.

1) La *nature* de l'exercice méditatif. Elle apparaît clairement dans le *vocabulaire* employé. Paragraphe de la folie : vocabulaire de la comparaison. Si je veux nier que « ces mains et ce corps soient à moi », il faut que « je me compare à certains insensés » (*comparare*) ; mais je serais bien extravagant « si je me réglais sur leurs exemples » (si *quod ab iis exemplum ad me transferrem* : si j'appliquais à moi-même quelque exemple venant d'eux). Le fou : terme extérieur auquel je me compare.

Paragraphe du rêve : vocabulaire de la mémoire : « J'ai coutume de me représenter en mes songes » ; « combien de fois m'est-il arrivé » ; « en y pensant soigneusement, je me ressouviens ». Le rêveur : ce que je me rappelle avoir été moi-même ; du fond de ma mémoire monte le rêveur que j'ai été moi-même, que je serai à nouveau.

2) Les *thèmes* de l'exercice méditatif. Ils apparaissent dans les exemples que le sujet méditant se propose à lui-même.

Pour la folie : se prendre pour un roi quand on est pauvre ; se croire vêtu d'or quand on est nu, imaginer qu'on a un corps de verre ou qu'on est une cruche. La folie, c'est le tout autre, elle déforme et transporte ; elle suscite une autre scène.

Pour le rêve : être assis (comme je le suis maintenant) ; sentir la chaleur du feu (comme je la sens aujourd'hui) ; étendre la main (comme je me décide, à l'instant, à le faire). Le rêve ne transporte pas la scène ; il dédouble les démonstratifs qui pointent vers la scène où je suis (cette main ? Peut-être une autre main, en image. Ce feu ? Peut-être un autre feu, rêve). L'imagination onirique s'épingle exactement sur la perception actuelle.

3) *L'épreuve centrale* de l'exercice. Elle consiste dans la recherche de la différence ; ces thèmes proposés, puis-je les reprendre en compte dans ma méditation ? Puis-je me demander sérieusement si j'ai un corps de verre, ou si je ne suis pas tout nu dans mon lit ? Si oui, me voilà obligé de douter même de mon corps. Il est sauvé en revanche, si ma méditation reste bien distincte de la folie et du rêve.

Du rêve ? Je tente l'épreuve : j'ai souvenir d'avoir rêvé que je hochais la tête. Je vais donc la hocher à nouveau ici, maintenant. Y a-t-il une différence ? Oui : une certaine clarté, une certaine distinction. Mais, deuxième temps de l'épreuve, cette clarté et distinction peut-elle se trouver dans le rêve ? Oui, j'en ai le net souvenir. Donc ce que je croyais être le critère de la différence (clarté et distinction) appartient indifféremment au rêve et à la veille ; il ne peut donc faire la différence.

De la folie ? L'épreuve est faite aussitôt. Ou plutôt à y regarder de près, on voit bien qu'elle n'a pas lieu, comme elle a lieu pour le rêve. Il n'est point question en effet que j'essaie de me prendre pour un fou qui se prend pour un roi ; il n'est point question non plus que je me demande si je ne suis pas un roi (ou encore un capitaine tourangeau) qui se prend pour un philosophe enfermé à méditer. La différence avec la folie n'a pas à être éprouvée : elle est constatée. À peine les thèmes de l'extravagance sont-ils évoqués que la distinction éclate, comme un cri : *sed ameutes sunt isti.*

4) L'effet de l'exercice. Il apparaît dans les phrases, ou plutôt dans les phrases-décisions, qui terminent chacun des deux passages.

Paragraphe de la folie ; « Mais quoi ce sont des fous » (troisième personne du pluriel, eux, les autres, *isti*) ; « je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple » : ce serait (à noter le conditionnel) une folie que d'essayer seulement l'épreuve, de vouloir imiter toutes ces délices, et de faire le fou avec les fous, comme les fous. Ce n'est pas d'imiter les fous qui me persuadera que je suis fou (comme tout à l'heure la pensée du rêve va me convaincre que peut-être je dors) ; c'est le seul projet de les imiter qui est extravagant. L'extravagance porte sur l'idée même de passer à l'épreuve, voilà pourquoi elle manque, remplacée par une seule constatation de différence.

Paragraphe du rêve : à la phrase « *ce* sont des fous » répond exactement : « *Je* suis tout étonné » (*obstupescere :* au cri de la différence, répond la stupeur de l'indistinction) ; et à la phrase « je ne serais pas moins extravagant si... » répond « mon étonnement (*stupor*) est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors ». L'épreuve effectivement rentrée a si bien « pris » que me voici (noter le présent de l'indicatif) dans l'incertitude de la propre veille. Et c'est dans cette incertitude que je me décide à continuer ma méditation.

Ce serait fou de vouloir faire le fou (et j'y renonce), mais c'est avoir déjà l'impression de dormir que de penser au songe (et c'est ce que je vais méditer).

Il est extraordinairement difficile de rester sourd à l'écho que se font les deux paragraphes. Difficile de ne pas être frappé du système d'opposition complexe qui les sous-tend. Difficile de n'y pas reconnaître deux exercices à la fois parallèles et différents : l'exercice du *demens* et celui du *dormiens.* Difficile de ne pas entendre les mots et les phrases qui s'affrontent de part et d'autre de ce « toutefois » dont Derrida a si profondément souligné l'importance, mais dont il a eu le tort, je crois, de ne pas analyser la fonction dans le jeu du discours. Difficile, vraiment, de dire seulement que la folie est parmi les raisons de douter un exemple insuffisant, et pédagogiquement maladroit, parce que le rêveur est tout de même bien plus fou que le fou.

Toute l'analyse discursive le montre : la constatation de non-folie (et le rejet de l'épreuve) n'est pas en continuité avec l'épreuve du sommeil (et la constatation que peut-être on dort).

Mais pourquoi ce rejet de l'épreuve du *demens* ? De ce qu'elle n'a pas lieu peut-on tirer qu'elle est exclue ? Après tout, Descartes en parle si peu, et si vite, de la folie...

4. LA DISQUALIFICATION DU SUJET

> DERRIDA « Ce qui est significatif, c'est que Descartes, au fond, ne parle jamais de la folie elle-même dans ce texte... Il ne s'agit pas de la folie dans ce texte, il n'en est pas question, fût-ce pour l'exclure. »

À plusieurs reprises, Derrida fait sagement remarquer qu'il faut, pour bien comprendre le texte de Descartes, se référer à la version première et latine. Il rappelle – et il a bien raison – les mots employés par Descartes dans la phrase fameuse : « Mais quoi ce sont des fous (*sed amentes sunt isti*), et je ne serais pas

moins extravagant (*demens*) si je me réglais sur leurs exemples. » Malheureusement, il en reste, dans l'analyse, à ce simple rappel des mots.

Revenons au passage lui-même : « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi, si ce n'est que je me compare à certains insensés...? » (Le terme employé est ici *insani.*) Or ces *insani* qui se prennent pour des rois ou des cruches, que sont-ils ? Ce sont des *amentes* ; et je ne serais pas moins *demens* si j'appliquais à moi-même leurs exemples. Pourquoi ces trois termes, ou plutôt pourquoi avoir employé d'abord le terme *insanus,* puis le couple *amens-demens* ? Lorsqu'il s'agit de les caractériser par les invraisemblances de leur imagination, les fous sont appelés *insani :* mot qui appartient aussi bien au vocabulaire courant qu'à la terminologie médicale. Être *insanus,* c'est se prendre pour ce qu'on n'est pas, c'est croire à des chimères, c'est être victime d'illusions ; voilà pour les signes. Et pour les causes, c'est avoir le cerveau engorgé de vapeur. Mais lorsque Descartes veut, non plus caractériser la folie, mais affirmer que je ne dois pas prendre exemple sur les fous, il emploie les termes *demens* et *amens* : terme d'abord juridique, avant d'être médical et qui désigne toute une catégorie de gens incapables de certains actes religieux, civils, judiciaires ; les *dementes* ne disposent pas de la totalité de leurs droits lorsqu'il s'agit de parler, de promettre, de s'engager, de signer, d'intenter une action, etc. *Insanus* est un terme caractérisant ; *amens* et *demens,* des termes disqualifiants. Dans le premier, il est question de signes ; dans les autres, de capacité.

Les deux phrases : pour douter de mon corps, il faut que « je me compare à certains insensés » et « mais quoi ce sont des fous » ne prouvent pas une tautologie impatiente et irritée. Il ne s'agit aucunement de dire : il faut être ou faire comme les fous, mais : ce sont des fous et je ne suis pas fou. Ce serait singulièrement aplatir le texte que de le résumer comme le fait Derrida : « Puisque je suis là... je ne suis pas fou, ni vous, et nous sommes entre gens sensés. » Le développement du texte est tout autre : douter de son corps, c'est être comme les esprits dérangés, les malades, les *insani.* Puis-je me ranger sur leur exemple et pour ma part feindre au moins la folie, et me rendre à mes propres yeux incertain si je suis fou ou non ? Je ne le peux ni ne le dois. Car ces *insani* sont des *amentes* ; et je ne serais pas moins qu'eux *demens* et juridiquement disqualifié si je me réglais...

Derrida a senti obscurément cette connotation juridique du mot. Il y revient plusieurs fois, insistant et hésitant. Descartes, dit-il, « traite la folie comme un index pour une question de droit et de valeur épistémologique. » Ou encore : « Il ne s'agit pas ici pour Descartes de déterminer le concept de folie, mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques pour poser

des questions de droit concernant seulement la vérité des idées. » Oui, Derrida a raison de souligner que c'est de droit qu'il est question en ce point. Oui, il a encore raison de dire que Descartes n'a pas voulu « déterminer le concept de folie » (et qui l'a jamais prétendu ?). Mais il a tort de n'avoir pas vu que le texte de Descartes joue sur l'écart entre deux types de déterminations de la folie (les unes médicales et les autres juridiques). Il a tort surtout de dire hâtivement que la question de droit ici posée concerne « la vérité des idées » ; alors que, les mots le disent clairement, elle concerne la qualification du sujet.

Le problème peut être alors posé ainsi. Puis-je douter de mon propre corps, puis-je douter de mon actualité ? L'exemple des fous, des *insani* m'y invite. Mais me comparer à eux, faire comme eux implique que, moi aussi, je vais devenir, comme eux, dément, incapable et disqualifié dans mon entreprise de méditation : je ne serais pas moins *demens* si je me réglais sur leurs exemples. Mais si, en revanche, je prends l'exemple du rêve, si je feins de rêver, alors, tout *dormiens* que je suis, je pourrai continuer à méditer, à raisonner, à voir clairement. *Demens,* je ne saurai poursuivre : à cette seule hypothèse je suis obligé de m'arrêter, d'envisager autre chose, de chercher si un autre exemple me permet de douter de mon corps. *Dormiens,* je peux poursuivre ma méditation ; je demeure qualifié pour penser ; et je prends donc la résolution : *Age somniemus,* qui introduit à un nouveau moment de la méditation.

Il faudrait vraiment une lecture bien lointaine pour affirmer qu'« il ne s'agit pas de la folie dans ce texte ».

Soit, direz-vous. Admettons, malgré Derrida, qu'il faille porter tant d'attention au texte, et à toutes ses petites différences. Avez-vous démontré pour autant que la folie est bel et bien exclue du cheminement du doute ? Est-ce que Descartes ne va pas s'y référer encore à propos de l'imagination ? N'est-ce pas d'elle qu'il sera question à propos de l'extravagance des peintures, et de toutes ces chimères fantastiques qu'ils inventent ?

5. L'EXTRAVAGANCE DES PEINTRES

> DERRIDA : « Ce que Descartes semblait exclure plus haut comme extravagance est ici admis comme possibilité... Or dans ces représentations, ces images, ces idées au sens cartésien, tout peut être faux et fictif, comme les représentations de ces peintres dont l'imagination, dit expressément Descartes, “est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable”. »

Certes, il sera question plusieurs fois de la folie dans le reste de l'œuvre cartésienne. Et son rôle disqualifiant pour le sujet méditant n'empêchera nullement que la méditation puisse porter sur elle, car ce n'est point pour le contenu de ces extravagances que la folie est mise hors jeu : elle l'est pour le sujet qui voudrait à la fois « faire le fou » et méditer, lorsqu'il s'agit de savoir si le sujet peut la reprendre en compte, l'imiter, la feindre et risquer de ne plus bien savoir s'il est raisonnable ou non. Je crois bien l'avoir dit : la folie est exclue par le sujet qui doute pour pouvoir se qualifier comme sujet doutant. Mais elle n'est point exclue comme objet de réflexion et de savoir. N'est-il point caractéristique que la folie dont parle Descartes dans le paragraphe étudié plus haut soit définie en termes médicaux comme le résultat d'un « cerveau dérangé ou offusqué par les noirs vapeurs de la bile » ?

Mais Derrida pourrait insister et faire valoir que la folie se trouve encore dans le mouvement du doute, mêlée à l'imagination des peintres. Elle est manifestement présente comme l'indique ce mot « extravagant » employé pour décrire l'imagination des peintres : « Si peut-être leur imagination "est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable..." certes, à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. » Derrida a parfaitement senti ce qu'avait de singulier l'expression : « Leur imagination est assez extravagante. » Il l'a si bien senti qu'il l'a soulignée dans sa citation comme point d'accrochage sans doute de sa démonstration. Et je souscris entièrement à la nécessité de bien isoler, de bien mettre à part ces quelques mots.

Mais pour une raison différente : tout simplement parce qu'ils *ne se trouvent pas* dans le texte de Descartes. C'est une addition du traducteur. Le texte latin dit seulement : « *Si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil...* », « si peut-être ils inventent quelque chose de si nouveau ». Il est curieux que Derrida, pour faire valoir sa thèse, ait spontanément choisi, retenu et souligné ce qui précisément *ne* se rencontre *que* dans la traduction française des *Méditations* ; curieux aussi qu'il ait insisté, et affirmé que le mot « extravagant » avait été employé « expressément » par Descartes.

Il ne semble donc pas que l'exemple du rêve soit seulement pour Descartes une généralisation ou une radicalisation du cas de la folie. Ce n'est pas à titre d'exemple faible, moins bon, insuffisant, peu « révélateur », « inefficace » que la folie se distingue du rêve ; et ce n'est point pour sa moindre valeur qu'elle serait comme laissée de côté après avoir été évoquée. L'exemple de la folie fait face à celui du rêve ; ils sont confrontés l'un à l'autre et opposés selon tout un système de différences qui sont clairement articulées dans le discours cartésien.

Or l'analyse de Derrida néglige, je le crains, beaucoup de ces différences. Différences littérales des mots (*comparare/reminiscere* ; *exemplum transferre/* persuader ; conditionnel/indicatif). Différences thématiques des images (être auprès du feu, tendre la main et ouvrir les yeux/se prendre pour un roi, être couvert d'or, avoir un corps de verre) ; différences textuelles dans la disposition et l'opposition des paragraphes (le premier joue sur la distinction entre *insanus* et *demens,* et sur l'*implication juridique* de *demens* par *insanus* ; le second joue sur la distinction « se rappeler qu'on a dormi/se persuader qu'on dort », et sur le passage *réel* de l'un à l'autre dans un esprit qui s'applique à un tel souvenir). Mais différences surtout au niveau de ce qui se passe dans la méditation, au niveau des *événements* qui s'y succèdent : *actes* effectués par le sujet méditant, (comparaison/réminiscence) ; *effets* produits dans le sujet méditant (perception soudaine et immédiate d'une différence/ étonnement-stupeur-expérience d'une indistinction) ; qualification du sujet méditant (invalidité s'il était *demens* ; validité même s'il est *dormiens*).

On le voit bien : ce dernier ensemble de différences commande tous les autres ; il se réfère moins à l'organisation signifiante du texte qu'à la série des événements (actes, effets, qualifications) que porte avec elle la pratique discursive de la méditation : il s'agit des modifications du sujet par l'exercice même du discours. Et j'ai l'impression que si un lecteur, aussi remarquablement assidu que Derrida, a manqué tant de différences littéraires, thématiques ou textuelles, c'est pour avoir méconnu celles qui en forment le principe, à savoir les « différences discursives ».

*

Il faut garder à l'esprit le titre même de « méditations ». Tout discours, quel qu'il soit, est constitué d'un ensemble d'énoncés qui sont produits chacun en leur lieu et leur temps, comme autant d'événements discursifs. S'il s'agit d'une pure démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'événements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles ; quant au sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration : il reste, par rapport à elle, fixe, invariant et comme neutralisé. Une « méditation » au contraire produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements

désordonnés à la sérénité de la sagesse, etc. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent. On peut voir à partir de là ce que serait une méditation démonstrative : un ensemble d'événements discursifs oui constituent à la fois des groupes d'énoncés liés les uns aux autres par des règles formelles de déduction, et des séries de modifications du sujet énonçant, modifications qui s'enchaînent continûment les unes aux autres ; plus précisément, dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, provoquent des illuminations ou des résolutions, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates, induisent des états nouveaux ; mais inversement les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles ces ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres.

C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* : un ensemble de propositions formant *système,* que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice,* que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité. Et s'il y a bien certains passages des *Méditations* qui peuvent se déchiffrer, de manière exhaustive, comme enchaînement systématique de propositions – moments de pure déduction –, il existe en revanche des sortes de « chiasmes », où les deux formes du discours se croisent, et où l'exercice modifiant le sujet ordonne la suite des propositions, ou commande la jonction de groupes démonstratifs distincts. Il semble bien que le passage sur la folie et le rêve soit de cet ordre.

Reprenons-le maintenant dans son ensemble et comme un entrecroisement de la trame démonstrative et la trame ascétique.

1) Le passage qui précède immédiatement se présente comme un syllogisme pratique :

> « Je dois me méfier de ce qui m'a trompé une fois
> « Or les sens, de qui je tiens tout ce que j'ai reçu de plus vrai et de plus assuré, m'ont trompé, et plus d'une fois

On le voit : il s'agit là d'un fragment déductif dont la portée est tout à fait générale : *tout* ce qu'on a reçu pour le plus *vrai* tombe sous le coup du doute, avec les sens qui l'ont apporté. *A fortiori,* il ne peut donc rien demeurer qui ne devienne au moins aussi douteux. Est-il besoin de généraliser encore ? L'hypothèse de Derrida, que l'exemple (inefficace) de la folie et celui (efficace) du rêve sont appelés pour opérer cette généralisation, et pour conduire plus loin le syllogisme du doute, ne peut donc pas être retenue. Par quoi, dès lors, sont-ils appelés ?

2) Ils sont appelés moins par une objection ou restriction que par une résistance : il y a des choses sensibles dont « on ne peut pas *raisonnablement* douter ». C'est le mot « *plane* » que le traducteur rend par « raisonnablement ». Quelle est donc cette « impossibilité », alors qu'on vient d'établir un syllogisme tout à fait contraignant ? Quel est donc cet obstacle qui s'oppose à ce qu'on doute « entièrement », « tout à fait », « complètement » (raisonnablement ?), alors qu'on vient de tenir un raisonnement rationnellement inattaquable ? C'est l'impossibilité pour le sujet d'effectuer réellement, dans l'exercice qui le modifie lui-même, un doute si général ; c'est l'impossibilité de se constituer lui-même comme sujet universellement doutant. Ce qui fait encore problème, après un syllogisme de portée si générale, c'est la reprise d'un conseil de prudence en doute effectif, c'est la transformation du sujet « sachant qu'il doit douter de toutes choses » en sujet « appliquant à toutes choses sa résolution de douter ». On voit bien pourquoi le traducteur a rendu « *plane* » par « raisonnablement » : en voulant effectuer ce doute rationnellement nécessaire, je m'expose à perdre cette qualification de « raisonnable » que j'ai mise en jeu dès le début des méditations (et sous trois formes au moins : avoir l'esprit assez mûr, être libre de soins et de passions, être assuré d'une paisible retraite). Pour me résoudre à bien douter de tout, dois-je me disqualifier comme raisonnable ? Si je veux maintenant ma qualification de raisonnable, dois-je renoncer à effectuer ce doute, ou du moins à l'effectuer dans sa généralité ?

L'importance des mots « pouvoir complètement douter » tient à ceci qu'ils marquent le point de croisement des deux formes discursives – celle du système et celle de l'exercice : au niveau de la discursivité ascétique, on ne peut pas encore raisonnablement douter. C'est donc celle-ci qui va commander le développement suivant, et ce qui s'y trouve engagé, ce n'est pas l'étendue des choses douteuses, c'est le statut du sujet doutant, l'élaboration qualificative qui lui permet d'être à la fois « omnidoutant » et raisonnable.

Mais quel est donc l'obstacle, le point de résistance de l'exercice du doute ?

3) Mon corps, et la perception immédiate que j'en ai ? Plus exactement un domaine qui se définit comme « le vif et le proche » (par opposition à toutes ces choses « lointaines » et « faibles » que je peux sans problème *mettre* en doute) : je suis ici, vêtu d'une robe de chambre, assis auprès du feu, bref, tout le système d'actualité qui caractérise ce moment-ci de ma méditation. Il est capital que Descartes ici n'évoque pas la certitude qu'on peut avoir en général de son propre corps, mais bien tout ce qui, en cet *instant* précis de la méditation, résiste *de fait* à l'effectuation du doute par le sujet qui médite *actuellement.* On le voit : ce ne sont point certaines choses qui par elles-mêmes (leur nature, leur universalité, leur intelligibilité) résisteraient au doute ; mais bien ce qui caractérise l'actualité du sujet méditant (le lieu de sa méditation, le geste qu'il est en train de faire, les sensations qui le frappent). S'il doutait réellement de tout ce système d'actualité, serait-il encore raisonnable. Ne renoncerait-il pas justement à toutes ces garanties d'une raisonnable méditation qu'il s'est données en choisissant comme il a été dit tout à l'heure le moment de son entreprise (assez tard dans son âge, mais point trop : le moment est venu qu'il ne faut pas laisser passer), ses conditions (être dans le calme, sans soin qui puisse former distraction), son lieu (une retraite paisible). Si je dois me mettre à douter du lieu où je suis, de l'attention que je porte à ce papier, et de cette chaleur du feu qui marque mon instant présent, comment pourrais-je demeurer convaincu du caractère raisonnable de mon entreprise ? Est-ce que, mettant en doute cette actualité, je ne vais pas du même coup rendre impossible toute méditation raisonnable, et ôter toute valeur à ma résolution de découvrir enfin la vérité ?

C'est pour répondre à cette question que sont appelés, l'un à côté de l'autre, deux exemples qui contraignent tous deux à mettre en doute le système d'actualité du sujet.

4) Premier exemple : la folie. Les fous, en effet, se font entièrement illusion sur ce qui constitue leur actualité : ils se croient vêtus quand ils sont nus, rois quand ils sont pauvres. Mais puis-je reprendre à mon compte cet exemple ? Est-ce à travers lui que je vais pouvoir transformer en résolution effective la proposition qu'il faut douter de tout ce qui nous vient des rêves ? Impossible : *isti sunt dementes,* c'est-à-dire qu'ils sont juridiquement disqualifiés comme sujets raisonnables, et me qualifier comme eux, d'après eux (« transférer à moi leur exemple ») me disqualifierait à mon tour et je ne pourrais être sujet raisonnable de méditation (« je ne serais pas moins extravagant »...). Si on se sert de l'exemple de la folie pour passer des systèmes à l'ascèse, de la proposition à la résolution, on peut bien se constituer comme sujet ayant tout à mettre en doute, mais on ne peut plus rester qualifié comme sujet menant raisonnablement sa méditation à travers le doute jusqu'à une

éventuelle vérité. La résistance de l'actualité à l'exercice du doute est réduite par un exemple trop fort : il emporte avec lui la possibilité de méditer valablement ; les deux qualifications « sujet doutant »– « sujet méditant » ne sont pas en ce cas simultanément possibles.

Que la folie soit posée comme disqualifiante en toute recherche de la vérité, qu'il ne soit pas « raisonnable » de l'appeler à soi pour effectuer le doute nécessaire, qu'on ne puisse pas la feindre ne serait-ce qu'un instant, que l'impossibilité éclate aussitôt dans l'assignation du terme *demens* : c'est bien là le point décisif où Descartes se sépare de tous ceux pour qui la folie peut être, d'une manière ou d'une autre, porteuse ou révélatrice de vérité.

5) Deuxième épreuve : le rêve. La folie a donc été exclue, non point comme exemple insuffisant, mais comme épreuve excessive et impossible. Le rêve est alors invoqué : c'est qu'il rend l'actualité du sujet non moins douteuse que la folie (on croit qu'on est assis à sa table et on est tout nu dans son lit) ; mais qu'il présente par rapport à elle un certain nombre de différences : il fait partie des virtualités du sujet (je suis homme), de ses virtualités fréquemment actualisées (j'ai coutume de dormir et de rêver), de ses souvenirs (je me souviens très bien d'avoir rêvé), et de ses souvenirs qui peuvent être rendus avec l'impression la plus vive (au point que je peux comparer valablement mon impression actuelle et mon souvenir de rêve). À partir de ces propriétés du rêve, il est possible de mener l'exercice d'une mise en doute, par le sujet méditant, de sa propre actualité. Premier moment (qui définit l'épreuve) : je me souviens d'avoir rêvé ce que je perçois actuellement comme mon actualité. Deuxième moment (qui semble un instant invalider l'épreuve) : le geste que je fais dans l'instant même de ma méditation pour savoir si je dors semble bien avoir la clarté et la distinction de la veille. Troisième moment (qui valide l'épreuve) : je me souviens non seulement des images de mon rêve, mais de leur clarté aussi grande que celle de mes impressions actuelles. Quatrième moment (qui conclut l'épreuve) : à la fois *je vois manifestement* qu'il n'y a point de marque certaine pour distinguer le rêve et la réalité ; et je ne sais plus très bien, tant je *suis étonné,* si en ce moment précis je ne serais pas en train de dormir. Ces deux versants de l'épreuve réussie (stupeur incertaine et vision manifeste) constituent bien le sujet comme *doutant effectivement* de sa propre actualité, et comme *continuant valablement une méditation* qui écarte tout ce qui n'est point vérité manifeste. Les deux qualifications (doutant de tout ce qui vient des sens et méditant valablement) sont réellement effectuées. Le syllogisme avait requis leur mise en jeu simultanée ; la conscience d'actualité du sujet méditant avait fait obstacle à ce que cette exigence fût accomplie. La tentative pour se régler sur l'exemple des fous avait confirmé cette

incompatibilité ; l'effort pour actualiser la vivacité du rêve a montré en revanche que cette incompatibilité n'est pas insurmontable. Et le sujet méditant se trouve sujet doutant au terme de deux épreuves qui s'opposent : l'une qui a constitué le sujet comme raisonnable (en face du fou disqualifié), l'autre qui a constitué le sujet comme doutant (dans l'indistinction du rêve et de la veille).

Cette qualification du sujet enfin acquise (*Age somniemus*), la discursivité systématique va donc pouvoir croiser de nouveau le discours de l'exercice, prendre le dessus, mettre en examen les vérités intelligibles, jusqu'à ce qu'un nouveau moment ascétique constitue le sujet méditant comme menacé d'erreur universelle par le « grand trompeur ». Mais même en ce moment-là de la méditation, la qualification de « non-fou » (comme la qualification de « rêveur éventuel ») demeurera valable.

*

Il me semble que Derrida a senti, avec vivacité et profondeur, que ce passage sur la folie avait une place singulière dans le développement des *Méditations.* Et ce sentiment, il le transcrit dans son texte, au moment même où il cherche à le maîtriser.

1) Pour expliquer qu'il soit question de la folie, et en ce point précis des *Méditations,* Derrida invente une alternance de voix qui déplacerait, rejetterait vers l'extérieur et chasserait du texte lui-même l'exclamation difficile : « Mais quoi ce sont des fous ! »

Derrida en effet se trouvait devant un problème malaisé. S'il est vrai, comme il le suppose, que tout ce mouvement de la méditation première opère une généralisation du doute, pourquoi s'arrête-t-il, ne serait-ce qu'un instant, à la folie ou même au rêve ? Pourquoi prendre soin de démontrer que les sensations vives et proches ne sont pas moins douteuses que les plus pâles et les plus lointaines, dès lors que vient d'être établi, d'*une façon générale,* qu'il ne faut pas se fier à ce qui vient des sens ? Pourquoi ce crochet vers le point particulier de mon corps, de ce papier, de ce feu, pourquoi un détour vers les tromperies singulières de la folie et du rêve ?

À cette inflexion Derrida a donné statut de rupture. Il a imaginé une intervention étrangère, le scrupule ou la réticence d'un attaché s'inquiétant du mouvement qui le déborde et qui mène au dernier moment un combat d'arrière-garde. À peine Descartes vient-il de dire qu'il ne faut pas se fier aux sens qu'une voix s'élèverait, celle d'un paysan étranger à toute urbanité philosophique ; il essaierait, à sa manière

simple, d'entamer, de limiter du moins la résolution du penseur : « Je veux bien que vous doutiez de certaines de vos perceptions, mais... que vous soyez assis ici, près du feu, tenant ce langage, ce papier entre les mains et autre chose de même nature[4] », il faudrait être fou pour en douter, plus exactement, seuls les fous peuvent commettre des erreurs sur des choses si certaines. Or fou, je ne le suis certainement pas. C'est alors que Descartes reprendrait la parole et dirait à ce rustique, à ce buté : je veux bien que vous ne soyez pas fou, puisque vous ne vous y résolvez pas ; mais souvenez-vous cependant que toutes les nuits vous rêvez et que vos songes quotidiens ne sont pas moins fous que cette folie que vous refusez. Et la réticence naïve de l'objecteur qui ne peut pas douter de son corps parce qu'il ne veut pas être fou serait vaincue par l'exemple du rêve, tellement « plus naturel », « plus commun », « plus universel ».

Séduisante hypothèse que celle de Derrida. Elle résout au plus juste son problème : montrer que le philosophe va droit à la mise en question de « la totalité de l'étantité », que c'est là justement la forme et la marque philosophique de sa démarche ; s'il vient à s'arrêter un instant à une « étantité » aussi singulière que la folie, ce ne peut être que si un naïf le tire par la manche et l'interroge ; de lui-même, il ne se fût point attaché à ces histoires de rois nus et de cruches. Ainsi le rejet de la folie, l'exclamation abrupte « mais quoi, ce sont des fous » se trouvent eux-mêmes rejetés par Derrida et trois fois enfermés à l'*extérieur* du discours philosophique : puisque c'est un autre sujet qui parle (non pas le philosophe des *Méditations,* mais cet objecteur qui fait entendre sa voix mal dégrossie) ; puisqu'il parle d'un lieu qui est celui de la naïveté non philosophique ; puisque enfin le philosophe, reprenant la parole et citant l'exemple plus « fort » et plus « probant » du rêve désarme l'objection et fait accepter bien pire que la folie à celui-là même qui la refuse.

Mais on peut voir maintenant de quel prix Derrida a payé son habile hypothèse. Omission d'un certain nombre d'éléments *littéraux* (qui apparaissent dès qu'on prend soin de comparer le texte latin à la traduction française) ; élision des différences *textuelles* (tout le jeu des oppositions sémantiques et grammaticales entre le paragraphe du rêve et celui de la folie) ; effacement enfin et surtout de la détermination *discursive* essentielle (double trame de l'exercice et de la démonstration). Curieusement, Derrida en imaginant derrière l'écriture de Descartes cette autre voix, objectante et naïve, a soufflé toutes les différences du texte ; ou plutôt, en effaçant toutes ces différences, en rapprochant au plus près l'épreuve de la folie et l'épreuve du rêve, en faisant de l'une le premier brouillon, pâle et manqué, de l'autre, en résorbant l'insuffisance de la première dans l'universalité du second, Derrida poursuivait l'exclusion cartésienne. Le sujet

méditant devait pour Descartes exclure la folie en se qualifiant comme non fou. Or cette exclusion à son tour est trop dangereuse sans doute pour Derrida : non plus à cause de la disqualification dont elle risque de frapper le sujet philosophant, mais par la qualification dont elle marquerait le discours philosophique ; elle le déterminerait en effet comme « autre » que le discours fou ; elle établirait entre eux un rapport d'extériorité ; elle ferait passer le discours philosophique de l'« autre côté », dans la pure présomption de n'être pas fou. Partage, extériorité, détermination dont il faut bien sauver le discours du philosophe s'il doit être « projet d'excéder toute totalité finie et déterminée ». Il faut donc exclure, parce que déterminante, cette exclusion cartésienne. Et pour ce faire, Derrida, on le voit, est obligé de procéder à trois opérations : affirmer, contre toute l'économie visible du texte, que la puissance du doute propre à la folie est incluse, *a fortiori,* dans le rêve ; imaginer (pour rendre compte qu'il soit question malgré tout de la folie) que c'est un autre qui exclut la folie, pour son propre compte et selon la diagonale d'une objection ; enfin ôter à cette exclusion tout statut philosophique en dénonçant sa rusticité naïve. Renverser l'exclusion cartésienne en inclusion ; exclure l'excluant en donnant à son discours statut d'objection ; exclure l'exclusion en la rejetant dans la naïveté préphilosophique : il n'en a pas fallu moins à Derrida pour venir à bout du texte cartésien et pour réduire à rien la question de la folie. On peut en constater le résultat : l'élision des différences du texte et l'invention compensatrice d'une différence de voix reconduisent l'exclusion cartésienne à une second niveau ; il devient enfin exclu que le discours philosophique exclue la folie.

2) Mais la folie ne se laisse peut-être pas réduire ainsi. À supposer en effet que Descartes n'ait « pas parlé » de la folie, là où il est question en son texte des *insani* et des *dementes,* à supposer qu'il ait cédé un instant la parole à un rustique pour lever une si grossière question, ne pourrait-on pas dire qu'il a procédé, quoique d'une manière insidieuse et silencieuse, à l'exclusion de la folie ?

---

1 J. Derrida, *L'Écriture et la Différence,* Paris, Seuil. 1967, pp. 61-97.

2 *La folie, thème ou index* : ce qui est significatif, c'est que Descartes, au fond, ne parle jamais de la folie elle-même dans ce texte. Elle n'est pas son thème. Il la traite comme un index pour une question de droit et de valeur épistémologique. C'est peut-être là, dira-t-on, le signe d'une exclusion profonde. Mais ce silence sur la folie elle-même signifie simultanément le contraire de l'exclusion, puisqu'*il ne s'agit pas de la folie* dans ce texte, qu'il n'en est pas question, fût-ce pour l'exclure. Ce n'est pas dans les *Méditations* que Descartes parle de la folie elle-même.

3 J'emploie, par amusement, commodité et fidélité à Derrida ce terme de paragraphe. Derrida en effet dit d'une manière imagée et plaisante : « Descartes va à la ligne. » On sait qu'il n'en est rien.

4 Je cite Derrida. On sait que dans le texte de Descartes ces choses, dont il est si difficile de douter, ne sont pas caractérisées par leur « nature », mais par leur proximité et leur vivacité Par leur rapport au sujet méditant.

Ne pourrait-on pas dire qu'il a, de fait et constamment, évité la question de la folie ?

À cette objection, Derrida répond par avance : mais si, le risque de la folie est bel et bien affronté par Descartes ; non point comme vous le prétendez d'une manière préalable et presque marginale à propos d'une affaire de cruches et de rois nus ; mais au cœur même de son entreprise philosophique ; là précisément où son discours, s'arrachant à toutes les considérations naturelles sur les erreurs des sens ou les engorgements du cerveau, prend, dans le doute hyperbolique et l'hypothèse du malin génie, sa dimension radicale. C'est bien là que la folie est mise en question et affrontée ; avec le malin génie en effet je suppose que je suis trompé plus radicalement encore que ceux qui croient avoir un corps de verre ; je vais jusqu'à me persuader que 2 et 3 peut-être ne font pas 5 ; puis avec le *cogito* j'atteins cette pointe extrême, cet excès par rapport à toute détermination qui me permet de dire que, trompé ou non, fou ou pas, je suis. Le malin génie serait le point où la philosophie risque elle-même, et dans l'excès qui lui est propre, la folie ; et le *cogito* le moment où la folie s'efface (non point parce qu'elle serait exclue, mais parce que sa détermination en face de la raison cesserait d'être pertinente). Il ne faudrait donc point, selon Derrida, attacher trop d'importance à la petite farce du paysan qui fait irruption au début du texte, avec ses fous de village : malgré tous leurs grelots, ils ne parviendraient point à poser la question de la folie. En revanche, toutes les menaces de la Déraison joueraient sous les figures, autrement inquiétantes et sombres, du malin génie. De même la reprise par le rêve des pires extravagances des fous serait, au début du texte, une facile victoire ; en revanche, après le grand affolement du malin génie, il ne faudrait pas moins que la pointe du *cogito* (et son excès sur la « totalité de l'étantité ») pour que les déterminations de la folie et de la raison apparaissent comme non radicales. Le grand théâtre solennel de l'universel trompeur et du « je pense » répéterait, mais cette fois dans la radicalité philosophique, la fable encore naturelle du dément et du dormeur.

Pour tenir une pareille interprétation, il a fallu d'abord à Derrida nier que la folie fût en question là où elle était nommée (et en des termes spécifiques, soigneusement différenciés) ; il faut maintenant démontrer qu'elle est en question là où elle n'est pas nommée. Cette démonstration, Derrida l'opère par deux séries de dérivations sémantiques. Il suffit de les citer :

Malin génie : « folie totale », « affolement total », « désordre du corps » et « subversion de la pensée pure », « extravagance », « affolement que je ne puis maîtriser ».

Cogito : « folle audace », « projet fou », « projet qui reconnaît la folie comme sa liberté », « dérèglement et démesure de l'hyperbole », « excès inouï et singulier », « excès vers le Rien et l'Infini », « pointe hyperbolique qui devrait être, comme toute folie pure en général, silencieuse ».

Il faut toutes ces dérivations autour du texte de Descartes pour que le malin génie et le *cogito* deviennent, selon le vœu de Derrida, la vraie scène d'affrontement avec la folie. Mais il faut plus : il faut, des textes mêmes de Descartes, gommer tout ce qui montre que l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé et mené de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre. S'il est vrai que l'hypothèse du malin génie fait porter le soupçon de l'erreur bien au-delà de ces illusions sensibles dont certains fous donnent l'exemple, celui qui forme cette fiction (et par le fait même qu'il la forme volontairement et par exercice) échappe au risque de les « recevoir en sa croyance », comme c'est le cas et le malheur des fous. On le trompe, on ne lui en impose pas. Tout est illusion peut-être, mais sans nulle crédulité. Le malin génie trompe sans doute bien plus qu'un cerveau engorgé ; il peut faire naître tous les décors illusoires de la folie ; il est tout autre chose que la folie. On pourrait même dire qu'il en est le contraire : puisque dans la folie *je crois* qu'une pourpre illusoire couvre ma nudité et ma misère, tandis que l'hypothèse du malin génie *me* permet de *ne pas croire* que ce corps et ces mains existent. Quant à l'étendue du leurre, le malin génie, c'est vrai, ne le cède pas à la folie ; mais quant à la position du sujet par rapport au leurre, malin génie et démence s'opposent rigoureusement. Si le malin génie reprend les puissances de la *folie,* c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'*être fou.*

Relisons le texte de Descartes. « Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les autres choses extérieures ne sont rien que des illusions et rêveries » (alors que le fou croit que ses illusions et rêveries sont réellement le ciel, l'air et toutes les choses extérieures). « Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux... mais croyant faussement avoir toutes ces choses » (alors que le fou croit faussement que son corps est de verre, mais il *ne* se considère *pas* comme le croyant faussement). « Je prendrai garde soigneusement de ne recevoir en ma croyance aucune fausseté » (alors que le fou les reçoit toutes).

On le voit bien : en face du rusé trompeur, le sujet méditant se comporte, non point comme un fou affolé par l'universelle erreur, mais comme un adversaire non moins rusé toujours en éveil, constamment raisonnable, et demeurant en position de maître par rapport à sa fiction : « Je préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra rien

imposer. » Comme nous sommes loin des thèmes joliment variés par Derrida : « Folie totale, affolement total que je *ne saurais maîtriser,* puisqu'il m'est *infligé* par hypothèse et que *je n'en suis plus responsable.* » Comment imaginer que le sujet méditant ne soit plus responsable de ce qu'il appelle lui-même « ce dessein pénible et laborieux » ?

*

Peut-être faudrait-il se demander comment un auteur aussi méticuleux que Derrida, et aussi attentif aux textes, a pu non seulement commettre tant d'omissions, mais opérer aussi tant de déplacements, d'interversions, de substitutions ? Mais peut-être faut-il se le demander dans la mesure où Derrida ne fait que ranimer en sa lecture une bien vieille tradition. Il en a conscience, d'ailleurs ; et cette fidélité semble, à juste titre, le conforter. Il répugne en tout cas à penser que les interprètes classiques ont manqué, par inattention, l'importance et la singularité du passage sur la folie et le songe.

Je suis bien d'accord sur un fait au moins : ce n'est point par un effet de leur inattention que les interprètes classiques ont gommé, avant Derrida et comme lui, ce passage de Descartes. C'est par système. Système dont Derrida est aujourd'hui le représentant le plus décisif, en son ultime éclat : réduction des pratiques discursives aux traces textuelles ; élision des événements qui s'y produisent pour ne retenir que des marques pour une lecture ; inventions de voix derrière les textes pour n'avoir pas à analyser les modes d'implication du sujet dans les discours ; assignation de l'originaire comme dit et non-dit dans le texte pour ne pas replacer les pratiques discursives dans le champ des transformations où elles s'effectuent.

Je ne dirai pas que c'est une métaphysique, *la* métaphysique ou sa clôture qui se cache en cette « textualisation » des pratiques discursives. J'irai beaucoup plus loin : je dirai que c'est une petite pédagogie historiquement bien déterminée qui, de manière très visible, se manifeste. Pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte, mais qu'en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l'origine ; qu'il n'est donc point nécessaire d'aller chercher ailleurs, mais qu'ici même, non point dans les mots certes, mais dans les mots comme ratures, dans leur *grille,* se dit « le sens de l'être ». Pédagogie qui inversement donne à la voix des maîtres cette souveraineté sans limites qui lui permet indéfiniment de redire le texte.

Le père Bourdin supposait que, selon Descartes, il n'était point possible de douter des choses certaines, qu'on soit endormi ou dément. Par rapport à une certitude fondée, le fait de rêver ou de délirer ne serait point pertinent. Or à cette interprétation Descartes répond d'une manière fort explicite : « Je ne me ressouviens point d'avoir dit rien de tel, ni même rêvé en dormant. » En effet : rien ne peut être conçu clairement et distinctement qui n'est vrai (et à ce niveau, le problème de savoir si celui qui conçoit rêve ou délire ne se trouve pas posé). Mais, ajoute aussitôt Descartes, qui donc peut *distinguer* « ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît l'être seulement » ? Qui donc, comme sujet pensant et méditant, peut savoir s'il sait ou non clairement ? Qui donc est capable de ne pas se faire illusion sur sa propre certitude, et ne pas s'en laisser imposer ? Sinon précisément ceux qui ne sont pas fous ? Ceux qui sont « sages ». Et Descartes rétorque, en visant le père Bourdin : « Mais pour ce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de *distinguer* entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bonhomme prenne ici l'un pour l'autre. »

Source : *Dits et écrits* I, pp. 1113-1136.

TEXTE 21

L'œuvre nous est offerte dédoublée en son dernier instant par un discours qui se charge d'expliquer comment... Ce *Comment j'ai écrit certains de mes livres,* révélé lui-même quand tous étaient écrits, a un étrange rapport avec cette œuvre qu'il découvre dans sa machinerie, en la recouvrant d'un récit autobiographique hâtif, modeste et insolent.

En apparence, Roussel respecte l'ordre des chronologies et explique son œuvre en suivant le droit-fil qui est tendu des récits de jeunesse aux *Nouvelles Impressions* qu'il vient de publier. Mais la distribution du discours et son espace intérieur sont exactement contraires : au premier plan et en toute méticulosité, le procédé qui organise les textes initiaux ; puis en étages plus serrés, les mécanismes des *Impressions d'Afrique,* avant ceux de *Locus solus,* à peine indiqués ; à l'horizon, là où le langage se perd avec le temps, les textes récents – *La Poussière de soleils* et *L'Étoile au front* – ne sont plus qu'un point. Les *Nouvelles Impressions,* elles, sont déjà de l'autre côté du ciel, et on ne peut les y repérer que par ce qu'elles ne sont pas. La géométrie

profonde de cette « révélation » renverse le triangle du temps. Par une rotation complète, le proche devient le plus lointain. Comme si Roussel ne jouait son rôle de guide que dans les premiers détours du labyrinthe, et qu'il l'abandonnait à mesure que le cheminement s'approche du point central où il est lui-même. Le miroir qu'au moment de mourir Roussel tend à son œuvre et *devant* elle, dans un geste mal défini d'éclairement et de précaution, est doué d'une bizarre magie : il repousse la figure centrale dans le fond où les lignes se brouillent, recule au plus loin la place d'où se fait la révélation et le moment où elle se fait, mais rapproche, pour la plus extrême myopie, ce qui est le plus éloigné de l'instant où elle parle. À mesure qu'elle approche d'elle-même, elle s'épaissit en secret.

Secret redoublé : car sa forme solennellement ultime, le soin avec lequel elle a été, tout au long de l'œuvre, retardée pour venir à échéance au moment de la mort, transforme en énigme le procédé qu'elle met au jour. Le lyrisme, méticuleusement exclu de *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (les citations de Janet utilisées par Roussel pour parler de ce qui fut sans doute l'expérience nodale de sa vie montrent la rigueur de cette exclusion), apparaît inversé – à la fois nié et purifié – dans cette figure étrange du secret que la mort garde et publie. Le « comment » inscrit par Roussel en tête de son œuvre dernière et révélatrice nous introduit non seulement au secret de son langage, mais au secret de son rapport avec un tel secret, non pour nous y guider, mais pour nous laisser au contraire désarmés et dans l'embarras le plus absolu quand il s'agit de déterminer la forme de réticence qui a maintenu le secret dans cette réserve tout à coup dénouée.

La phrase première : « Je me suis toujours proposé d'expliquer de quelle façon j'avais écrit certains de mes livres », indique avec assez de clarté que ces rapports ne furent ni accidentels ni établis au dernier instant, mais qu'ils ont fait partie de l'œuvre même, et de ce qu'il y avait de plus constant, de mieux enfoui dans son intention. Et puisque cette révélation de dernière minute et de premier projet forme maintenant le seuil inévitable et ambigu qui initie à l'œuvre en la terminant, elle se joue de nous, à n'en pas douter : en donnant une clef qui désamorce le jeu, elle dessine une énigme seconde. Elle nous prescrit pour lire l'œuvre une conscience inquiète : conscience en laquelle on ne peut se reposer, puisque le secret n'est pas à trouver comme dans ces devinettes ou charades que Roussel aimait tant ; il est démonté et avec soin, pour un lecteur qui aurait donné, avant la fin du jeu, sa langue au chat. Mais c'est Roussel qui donne au chat la langue de ses lecteurs ; il les contraint à connaître un secret qu'ils ne reconnaissaient pas, et à se sentir pris dans une sorte de secret flottant, anonyme, donné et retiré, et jamais tout à fait démontrable : si Roussel de son plein gré a dit qu'il y avait « du secret », on peut

supposer aussi bien qu'il l'a radicalement supprimé, en le disant et en disant quel il est, ou qu'il l'a multiplié en laissant secret le principe du secret et de sa suppression. L'impossibilité ici de décider lie tout discours sur Roussel non seulement au risque commun de se tromper, mais à celui, plus raffiné, de l'être – et par la conscience même du secret, toujours tentée de le refermer sur lui-même et d'abandonner l'œuvre à une nuit facile, toute contraire à l'énigme du jour qui la traverse.

Roussel, en 1932, avait adressé à l'imprimeur une partie du texte qui allait devenir, après sa mort, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*[1]. Ces pages, il était entendu qu'elles ne devaient point paraître de son vivant. Elles n'attendaient pas sa mort ; celle-ci, plutôt, était aménagée en elles, liée sans doute à l'instance de la révélation qu'elles portaient. Quand, le 30 mai 1933, il précise ce que doit être l'ordonnance de l'ouvrage, il avait depuis longtemps pris ses dispositions pour ne plus revenir à Paris. Au mois de juin, il s'installe à Palerme, quotidiennement drogué et dans une grande euphorie. Il tente de se tuer ou de se faire tuer, comme si maintenant il avait pris « le goût de la mort dont auparavant il avait la crainte ». Le matin où il devait quitter son hôtel pour une cure de désintoxication à Kreuzlingen, on le retrouve mort ; malgré sa faiblesse, qui était extrême, il s'était traîné avec son matelas tout contre la porte de communication qui donnait sur la chambre de Charlotte Dufresne.

Cette porte, en tout temps, restait libre ; on la trouve fermée à clef. La mort, le verrou et cette ouverture close formèrent, en cet instant et pour toujours sans doute, un triangle énigmatique où l'œuvre de Roussel nous est à la fois livrée et refusée. Ce que nous pouvons entendre de son langage nous parle à partir d'un seuil où l'accès ne se dissocie pas de ce qui forme défense – accès et défense eux-mêmes équivoques puisqu'il s'agit, en ce geste non déchiffrable, de quoi ? de libérer cette mort si longtemps redoutée et soudain désirée ? ou peut-être aussi bien de retrouver une vie dont il avait tenté avec acharnement de se délivrer, mais qu'il avait si longtemps rêvé de prolonger à l'infini par ses œuvres, et, dans ses œuvres mêmes, par des appareils méticuleux, fantastiques, infatigables. De clef, y en a-t-il d'autres maintenant que ce texte dernier qui est là, immobile, tout contre la porte ? Faisant signe d'ouvrir ? ou le geste de fermer ? Tenant une clef simple merveilleusement équivoque, apte en un seul tour à cadenasser ou à délivrer. Se fermant avec soin sur une mort sans atteinte possible, ou peut-être, transmettant, au-delà d'elle, cet éblouissement dont le souvenir n'avait pas quitté Roussel depuis sa dix-neuvième année, et dont il avait essayé, en vain toujours, sauf peut-être cette nuit-là, de retrouver la clarté ?

Roussel, dont le langage est d'une grande précision, a dit curieusement de *Comment j'ai écrit certains de mes livres* qu'il s'agissait d'un texte « secret et

posthume ». Il voulait dire sans doute – au-dessous de la signification évidente : secret jusqu'à la mort exclue – plusieurs choses : que la mort appartenait à la cérémonie du secret, qu'elle en était un seuil préparé, la solennelle échéance ; peut-être aussi que le secret resterait secret jusque dans la mort, trouvant en elle le secours d'une chicane supplémentaire – le « posthume » multipliant le « secret » par lui-même et l'inscrivant dans le définitif ; ou mieux, que la mort révélerait qu'il y a un secret, montrant, non ce qu'il cache, mais ce qui le rend opaque et infracassable ; et qu'elle garderait le secret en dévoilant qu'il est secret, le livrant épithète, le maintenant substantif. Et on n'a plus au fond de la main que l'indiscrétion têtue, interrogative d'une clef elle-même verrouillée – chiffre déchiffrant et chiffré.

Comment j'ai écrit certains de mes livres cache autant et plus que n'en dévoile la révélation promise. Il n'offre guère que des épaves dans une grande catastrophe de souvenirs qui oblige « à mettre des points de suspension ». Mais aussi générale que soit cette lacune, elle n'est encore qu'un accident de surface à côté d'une autre, plus essentielle, impérieusement indiquée par la simple exclusion, sans commentaire, de toute une série d'œuvres. « Il va sans dire que mes autres livres, *La Doublure, La Vue,* et *Nouvelles Impressions d'Afrique* sont absolument étrangers au procédé. » Hors secret sont aussi trois textes poétiques, *L'Inconsolable, Les Têtes de carton* et le poème écrit par Roussel, *Mon âme.* Quel secret recouvre cette mise à l'écart, et le silence qui se contente de la signaler sans un mot d'explication ? Cachent-elles, ces œuvres, une clef d'une autre nature – ou la même, mais cachée doublement jusqu'à la dénégation de son existence ? Et peut-être y a-t-il une clef générale dont relèveraient aussi bien, selon une loi très silencieuse, les œuvres chiffrées – et déchiffrées par Roussel – que celles dont le chiffre serait de n'avoir pas de chiffre apparent. La promesse de la clef, dès la formulation qui la livre, esquive ce qu'elle promet ou plutôt le renvoie au-delà de ce qu'elle-même peut livrer, à une interrogation où tout le langage de Roussel se trouve pris.

Étrange pouvoir de ce texte destiné à « expliquer ». Si douteux apparaissent son statut, la place d'où il s'élève et d'où il fait voir ce qu'il montre et les frontières jusqu'où il s'étend, l'espace qu'à la fois il supporte et il mine, qu'il n'a guère, en un premier éblouissement, qu'un seul effet : propager le doute, l'étendre par omission concertée là où il n'avait pas de raison d'être, l'insinuer dans ce qui doit en être protégé, et le planter jusque dans le sol ferme où lui-même s'enracine. *Comment j'ai écrit certains de mes livres* est après tout un de ses livres : le texte du secret dévoilé n'a-t-il pas le sien, mis au jour et masqué à la fois par la lumière qu'il porte aux autres ?

Tout ces corridors, il serait rassurant de pouvoir les fermer, d'interdire toutes les issues et d'admettre que Roussel échappe par la seule que notre conscience, pour son plus grand repos, veut bien lui aménager. « Est-il concevable qu'un homme étranger à toute tradition initiatique se considère comme tenu à emporter dans la tombe un secret d'un autre ordre ?... N'est-il pas plus tentant d'admettre que Roussel obéit, en qualité d'adepte, à un mot d'ordre imprescriptible[2] ? » On voudrait bien : les choses en seraient étrangement simplifiées, et l'œuvre se refermerait sur un secret dont l'interdit à lui seul signalerait l'existence, la nature, le contenu et le rituel obligé ; et par rapport à ce secret, tous les textes de Roussel seraient autant d'habiletés rhétoriques révélant à qui sait lire ce qu'ils disent par le simple fait, merveilleusement généreux, qu'ils ne le disent pas.

À l'extrême limite, il se peut que la « chaîne » de *La Poussière de soleils* ait quelque chose à voir (dans la forme) avec la procession du savoir alchimique, même s'il y a peu de chances pour que les vingt-deux changements de décor imposés par la mise en scène répètent les vingt-deux arcanes majeurs du tarot. Il se peut que certains dessins extérieurs du cheminement ésotérique aient servi de modèle : mots dédoublés, coïncidences et rencontres à point nommé, emboîtement des péripéties, voyage didactique à travers des objets porteurs, en leur banalité, d'une histoire merveilleuse qui définit leur prix en décrivant leur genèse, découvertes en chacun d'eux d'avatars mythiques qui les conduisent jusqu'à l'actuelle promesse de la délivrance. Mais si Roussel, ce qui n'est pas sûr, a utilisé de pareilles figures, c'est sur le mode où il s'est servi de quelques vers d'*Au clair de la lune* et de *J'ai du bon tabac* dans les *Impressions d'Afrique* : non pour en transmettre le contenu par un langage symbolique destiné à le livrer en le dérobant, mais pour aménager à l'intérieur du langage un verrou supplémentaire, tout un système de voies invisibles, de chicanes et de subtiles défenses.

Le langage de Roussel est opposé – par le sens de ses flèches plus que par le bois dont il est fait – à la parole initiatique. Il n'est pas bâti sur la certitude qu'il y a un secret, un seul, et sagement silencieux ; il scintille d'une incertitude rayonnante qui est toute de surface et qui recouvre une sorte de blanc central : impossibilité de décider s'il y a un secret, ou aucun, ou plusieurs et quels ils sont. Toute affirmation qu'il existe, toute définition de sa nature assèche dès sa source l'œuvre de Roussel, l'empêchant de vivre de ce vide qui mobilise, sans l'initier jamais, notre inquiète ignorance. En sa lecture, rien ne nous est promis. Seule est prescrite impérieusement la conscience qu'en lisant tous ces mots alignés et lisses nous sommes exposés au danger hors repère d'en lire d'autres, qui sont autres et les mêmes. L'œuvre, en sa totalité – avec l'appui qu'elle prend dans *Comment j'ai écrit* et tout le travail de sape

dont cette révélation la mine –, impose systématiquement une inquiétude informe, divergente, centrifuge, orientée non pas vers le plus réticent des secrets, mais vers le dédoublement et la transmutation des formes les plus visibles : chaque mot est à la fois animé et ruiné, rempli et vidé par la possibilité qu'il y en ait un second – celui-ci ou celui-là, ou ni l'un ni l'autre, mais un troisième, ou rien.

Toute interprétation ésotérique du langage de Roussel situe le « secret » du côté d'une vérité objective ; mais c'est un langage qui ne veut rien dire d'autre que ce qu'il veut dire ; la merveilleuse machine flottante qui, munie d'aimants, de voiles et de roues, obéit à des souffles calculés et dépose sur le sable des petits cailloux d'émail d'où naîtra une image de mosaïque ne veut dire et montre que l'extraordinaire méticulosité de son agencement ; elle se signifie elle-même dans une autosuffisance dont s'enchantait certainement ce positivisme de Roussel que Leiris aime à rappeler. Les appareils de *Locus solus,* comme la flore mémorable des *Impressions d'Afrique* ne sont pas des *armes,* mais justement et surtout quand elles vivent, comme la méduse giratoire de Fogar ou son arbre à souvenirs, des *machines* ; elles ne parlent pas, elles travaillent sereinement dans une circularité de gestes où s'affirme la gloire silencieuse de leur automatisme. Aucun symbole, aucun hiéroglyphe dressé dans toute cette agitation minuscule, mesurée, prolixe de détails mais avare d'ornements. Pas de sens caché, mais une forme secrète.

La loi de construction de la « hie » volante, c'est à la fois le mécanisme qui permet de figurer un soudard germanique par un pointillé de dents fichées en terre, et la décomposition phonétique d'un segment de phrase arbitraire qui dicte les éléments avec leur ordre (demoiselle, reître, dents). C'est un décalage morphologique, non sémantique. L'enchantement ne tient pas à un secret déposé dans les plis du langage par une main extérieure ; il naît des formes propres à ce langage quand il se déplie à partir de lui-même selon le jeu de ses nervures possibles. Là, en cette visible éventualité, le secret culmine : non seulement Roussel n'a pas donné, sauf pour de rares exceptions, la clef de la genèse formelle, mais chaque phrase lue pourrait en receler un nombre considérable, une infinité presque, puisque le nombre des mots-arrivée est beaucoup plus élevé que le nombre des mots-départ. Mathématiquement, il n'y a pas de chance de trouver la solution réelle : on est simplement contraint, par la révélation faite au dernier moment, de sentir sous chacune de ses phrases un champ aléatoire d'événements morphologiques, qui sont tous possibles sans qu'aucun soit assignable. C'est le contraire de la réticence initiatique : celle-ci sous des formes multiples, mais habilement convergentes, conduit à un secret unique dont la présence entêtée se répète et finit par s'imposer sans s'énoncer en clair. L'énigme de Roussel, c'est que chaque élément de son langage soit pris dans une

série non dénombrable de configurations éventuelles. Secret beaucoup plus manifeste, mais beaucoup plus difficile que celui suggéré par Breton : il ne réside pas dans une ruse du sens ni dans le jeu des dévoilements, mais dans une incertitude concertée de la morphologie, ou plutôt dans la certitude que plusieurs constructions peuvent articuler le même texte, autorisant des systèmes de lecture incompatibles mais tous possibles : une polyvalence rigoureuse et incontrôlable des formes.

De là une structure digne de remarque : au moment où les mots ouvrent sur les choses qu'ils disent, sans équivoque ni résidu, ils ont aussi une issue invisible et multiforme sur d'autres mots qu'ils lient ou dissocient, portent et détruisent selon d'inépuisables combinaisons. Il y a là, symétrique au seuil du sens, un seuil secret, curieusement ouvert, et infranchissable, infranchissable d'être justement une ouverture immense, comme si la clef interdisait le passage de la porte qu'elle ouvre, comme si le geste créateur de cet espace fluide, incertain, était celui d'une immobilisation définitive ; comme si, parvenu à cette porte interne par laquelle il communique avec le vertige de toutes ses possibilités, le langage s'arrêtait sur un geste qui tout ensemble ouvre et ferme. *Comment j'ai écrit certains de mes livres* avec, au centre de son projet, la mort, soudain et obstinément voulue par Roussel, figure ce seuil ambigu : l'espace interne du langage y est très précisément désigné, mais son accès aussitôt refusé en une ellipse dont l'apparence accidentelle cache la nature inévitable. Comme le cadavre, à Palerme, l'insoluble explication demeure sur un seuil intérieur, libre et clos ; elle dresse le langage de Roussel sur sa propre limite, si immobile, si muet maintenant, qu'on peut comprendre aussi bien qu'il barre ce seuil ouvert ou qu'il force ce seuil fermé. La mort et le langage, ici, sont isomorphes.

En quoi nous ne voulons pas voir une de ces lois « thématiques » qui sont censées régir discrètement et de haut les existences en même temps que les œuvres ; mais une expérience où le langage prend une de ses significations extrêmes et les plus inattendues.

Ce labyrinthe de mots, construit selon une architecture inaccessible et référé à son seul jeu, est en même temps un langage positif : sans vibrations, menu, discret, obstinément attaché aux choses, tout proche d'elles, fidèle jusqu'à l'obsession, à leur détail, à leurs distances, à leurs couleurs, à leurs imperceptibles accrocs, c'est le discours neutre des objets eux-mêmes, dépouillé de complicité et de tout cousinage affectif, comme absorbé entièrement par l'extérieur. Tendu sur un monde de formes possibles qui creusent en lui un vide, ce langage est plus qu'aucun voisin de l'être des choses. Et c'est bien par là qu'on approche ce qu'il y a de réellement « secret » dans le langage de Roussel : qu'il soit si ouvert alors que sa construction est si fermée, qu'il ait tant de poids ontologique quand sa morphologie est si aléatoire,

qu'il prenne vue sur un espace détaillé et discursif, alors que, de propos délibéré, il s'est enclos dans une étroite forteresse ; bref, qu'il ait la structure précisément de cette minuscule photographie qui, enchâssée dans un porte-plume, ouvre au regard attentif « toute une plage de sable » dont les cent treize pages de *La Vue* épuiseront à pleine la pléthore immobile et ensoleillée. Ce langage à artifice interne est un langage qui donne fidèlement à voir. L'intime secret du secret est de pouvoir ainsi faire apparaître – lui-même se cachant dans un mouvement fondamental qui communique avec le visible, et s'entend, sans problème ni déformation, avec les choses. Le porte-plume de *La Vue* (outil à construire des mots, et qui, de surcroît, donne à voir) est comme la figure la plus immédiate de ce rapport : dans un mince morceau d'ivoire blanc, long et cylindrique, peut-être aussi bizarrement découpé, et se prolongeant vers le haut, après une superposition de spirales et de boules, par une sorte de palette marquée d'une inscription un peu délavée et difficile à déchiffrer, se terminant en bas par une gaine de métal que des encres différentes ont tachée comme une rouille multicolore, qui gagne déjà par quelques bavures la tige à peine jaunie – une lentille guère plus étendue qu'un point brillant ouvre dans cet instrument, fabriqué pour dessiner sur du papier des signes arbitraires, non moins contournés que lui, un espace lumineux de choses simples, innombrables et patientes.

Comment j'ai écrit certains de mes livres exclut *La Vue* des œuvres à procédé, mais on comprend bien qu'entre la photographie insérée dans le porte-plume et la construction de *Locus solus* ou des *Impressions,* qui permet de voir tant de merveilles à travers une bizarrerie d'écriture, il y a une appartenance fondamentale. Toutes deux parlent du même secret : non pas du secret qui voile ce dont il parle, mais de ce secret beaucoup plus naïf, bien que peu divulgué, qui fait qu'en parlant et en obéissant aux règles arbitraires du langage, on porte, en pleine lumière de l'apparence, tout un monde généreux de choses ; ce qui est dans le droit-fil d'un art poétique intérieur au langage et creusant sous sa végétation familière des merveilleuses galeries. Art poétique très éloigné dans ses rites, très voisin dans sa signification ontologique, des grandes expériences destructrices du langage.

Ce monde à vrai dire n'a pas l'existence pleine qui semble au premier regard l'illuminer de fond en comble ; c'est dans *La Vue* toute une miniature, sans proportions, de gestes interrompus, de vagues dont la crête jamais ne parviendra à déferler, de ballons accrochés au ciel comme des soleils de cuir, d'enfants immobilisés dans une course de statues ; ce sont dans les *Impressions d'Afrique et Locus solus* des machines à répéter les choses dans le temps, à les prolonger d'une existence monotone circulaire et vidée, à les introduire dans le cérémonial d'une

représentation, à les maintenir, comme la tête désossée de Danton, dans l'automatisme d'une résurrection sans vie. Comme si un langage ainsi ritualisé ne pouvait accéder qu'à des choses déjà mortes et allégées de leur temps ; comme s'il ne pouvait point parvenir à l'être des choses, mais à leur vaine répétition et à ce double où elles se retrouvent fidèlement sans y retrouver jamais la fraîcheur de leur être. Le récit creusé de l'intérieur par le procédé communique avec des choses creusées de l'extérieur par leur propre mort, et ainsi séparées d'elles-mêmes : avec, d'un côté, l'appareil impitoyablement décrit de leur répétition, et, de l'autre, leur existence définitivement inaccessible. Il y a donc, au niveau du « signifié », un dédoublement symétrique de celui qui sépare dans le « signifiant » la description des choses et l'architecture secrète des mots.

Ainsi se dessine une figure à quatre termes : récit, procédé, événement, répétition. L'événement est enfoui – présent et à la fois hors d'atteinte – dans la répétition, comme le procédé l'est dans le récit (il le structure et s'y dérobe) ; alors l'existence initiale, dans sa fraîcheur, a la même fonction que l'artificieuse machinerie du procédé ; mais inversement, le procédé joue le même rôle que les appareils à répétition : subtile architecture qui communique avec la présence première des choses, les éclairant dans le matin de leur apparition. Et au croisement de ces quatre termes dont le jeu détermine la possibilité du langage – son artifice merveilleusement ouvert –, la mort sert de relais et de limite. De seuil : elle sépare d'une distance infinitésimale l'événement et son itération quasi identique, les faisant communiquer en une vie aussi paradoxale que celle des arbres de Fogar dont la croissance est le déroulement de ce qui est mort ; de la même manière elle a séparé, dans le langage de Roussel, le récit et l'invisible procédé, les faisant vivre, une fois Roussel disparu, d'une vie énigmatique. En ce sens, le dernier texte pourrait bien n'être qu'une manière de replacer toute l'œuvre dans ce cristal d'eau étincelante où Canterel avait plongé la tête écorchée de Danton pour qu'elle répète sans fin ses discours sous les griffes d'un chat pelé, aquatique et électrisé.

C'est là entre ces quatre points cardinaux que la mort domine et écartèle comme une grande araignée, que le langage tisse sa précaire surface, ce mince réseau où se croisent les rites et le sens.

Et peut-être *La Doublure,* texte écrit pendant la première grande crise, dans « une sensation de gloire universelle d'une intensité extraordinaire », donne-t-elle, et dans la mesure même où elle est sans procédé, la figure la plus exacte du Secret : les masques du carnaval de Nice prêtent à voir, tout en cachant ; mais sous ce carton bariolé, avec les grosses têtes rouges et bleues, les bonnets, les postiches, dans l'écart immobile des lèvres ou l'amande aveugle des yeux, une nuit menace. Ce qui se voit

n'est vu qu'à la manière d'un signe démesuré qui désigne en le masquant le vide sur lequel on l'a jeté. Le masque est creux et masque ce creux. Telle est la situation fragile et privilégiée du langage ; le mot prend son volume ambigu dans l'interstice du masque, dénonçant le double dérisoire et rituel du visage de carton et la noire présence d'une face inaccessible. Son lieu, c'est cet infranchissable vide – espace flottant, absence de sol, « mer incrédule » – , où, entre l'être celé et l'apparence désarmée, la mort surgit, mais où, tout aussi bien, dire a le pouvoir merveilleux de donner à voir. C'est là que s'accomplissent la naissance et la perdition du langage, son habileté à masquer et à conduire la mort dans une danse de carton bariolé.

Tout le langage de Roussel – et non pas seulement son texte dernier – est « posthume et secret ». Secret, puisque, sans rien cacher, il est l'ensemble caché de toutes ses possibilités, de toutes ses formes qui s'ébauchent et disparaissent à travers sa transparence, comme les personnages sculptés par Fuxier dans les grains de raisin. Posthume, puisqu'il circule parmi l'immobilité des choses, et que, leur mort une fois accomplie, il en raconte les rites de résurrection ; dès sa naissance, il est de l'autre côté du temps. Cette structure croisée du « secret » et du « posthume » commande la plus haute figure du langage de Roussel ; proclamée au moment de la mort, elle est le secret visible du secret dévoilé ; elle fait communiquer l'étrange procédé avec toutes les autres œuvres ; elle désigne une expérience merveilleuse et souffrante du langage qui s'est ouverte pour Roussel dans le dédoublement de *La Doublure,* et refermée, quand le « double » de l'œuvre fut manifestée par le dédoublement de la révélation finale. Royauté sans mystère du Rite, qui organise souverainement les rapports du langage, de l'existence et de la répétition – tout ce long défilé des masques.

Source : *Dits et écrits* I, pp. 233-243.

TEXTE 22

On croit volontiers que, dans l'expérience contemporaine, la sexualité a retrouvé une vérité de nature qui aurait longtemps patienté dans l'ombre et, sous divers déguisements, que seule notre perspicacité positive nous permet aujourd'hui de déchiffrer avant d'avoir le droit d'accéder enfin à la pleine lumière du langage. Jamais pourtant la sexualité n'a eu un sens plus immédiatement naturel et n'a connu

sans doute un aussi grand « bonheur d'expression » que dans le monde chrétien des corps déchus et du péché. Toute une mystique, toute une spiritualité le prouvent, qui ne savaient point diviser les formes continues du désir, de l'ivresse, de la pénétration, de l'extase et de l'épanchement qui défaille ; tous ces mouvements, elles les sentaient se poursuivre, sans interruption ni limite, jusqu'au cœur d'un amour divin dont ils étaient le dernier évasement et la source en retour. Ce qui caractérise la sexualité moderne, ce n'est pas d'avoir trouvé, de Sade à Freud, le langage de sa raison ou de sa nature, mais d'avoir été, et par la violence de leurs discours, « dénaturalisée » – jetée dans un espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de la limite, et où elle n'a d'au-delà et de prolongement que dans la frénésie qui la rompt. Nous n'avons pas libéré la sexualité, mais nous l'avons, exactement, portée à la limite : limite de notre conscience, puisqu'elle dicte finalement la seule lecture possible, pour notre conscience, de notre inconscience ; limite de la loi, puisqu'elle apparaît comme le seul contenu absolument universel de l'interdit ; limite de notre langage : elle dessine la ligne d'écume de ce qu'il peut tout juste atteindre sur le sable du silence. Ce n'est donc pas par elle que nous communiquons avec le monde ordonné et heureusement profane des animaux ; elle est plutôt scissure : non pas autour de nous pour nous isoler ou nous désigner, mais pour tracer la limite en nous et nous dessiner nous-mêmes comme limite.

Peut-être pourrait-on dire qu'elle reconstitue, dans un monde où il n'y a plus d'objets, ni d'êtres, ni d'espaces à profaner, le seul partage qui soit encore possible. Non pas qu'elle offre de nouveaux contenus à des gestes millénaires, mais parce qu'elle autorise une profanation sans objet, une profanation vide et repliée sur soi, dont les instruments ne s'adressent à rien d'autre qu'à eux-mêmes. Or une profanation dans un monde qui ne reconnaît plus de sens positif au sacré, n'est-ce pas à peu près cela qu'on pourrait appeler la transgression ? Celle-ci, dans l'espace que notre culture donne à nos gestes et à notre langage, prescrit non pas la seule manière de trouver le sacré dans son contenu immédiat, mais de le recomposer dans sa forme vide, dans son absence rendue par là même scintillante. Ce qu'à partir de la sexualité peut dire un langage s'il est rigoureux, ce n'est pas le secret naturel de l'homme, ce n'est pas sa calme vérité anthropologique, c'est qu'il est sans Dieu ; la parole que nous avons donnée à la sexualité est contemporaine par le temps et la structure de celle par laquelle nous nous sommes annoncé à nous-mêmes que Dieu était mort. Le langage de la sexualité, auquel Sade, dès qu'il en a prononcé les premiers mots, a fait parcourir en un seul discours tout l'espace dont il devenait tout à coup le souverain, nous a hissés jusqu'à une nuit où Dieu est absent et où tous nos gestes s'adressent à cette absence dans une profanation qui tout à la fois la désigne,

la conjure, s'épuise en elle, et se trouve ramenée par elle à sa pureté vide de transgression.

Il y a bien une sexualité moderne : c'est celle qui, tenant sur elle-même et en surface le discours d'une animalité naturelle et solide, s'adresse obscurément à l'absence, à ce haut lieu où Bataille a disposé, pour une nuit qui n'est pas près de s'achever, les personnages d'*Éponine* : « Dans ce calme tendu, à travers les vapeurs de mon ivresse, il me sembla que le vent tombait ; un long silence émanait de l'immensité du ciel. L'abbé s'agenouilla doucement... Il chanta sur un mode atterré, lentement comme à une mort : *Miserere mei Deus, secundum misericordiam magnam tuam.* Ce gémissement d'une mélodie voluptueuse était si louche. Il avouait bizarrement l'angoisse devant les délices de la nudité. L'abbé devait nous vaincre en se niant et l'effort même qu'il tentait pour se dérober l'affirmait davantage ; la beauté de son chant dans le silence du ciel l'enfermait dans la solitude d'une délectation morose... J'étais soulevé de cette façon dans ma douceur, par une acclamation heureuse, infinie, mais déjà voisine de l'oubli. Au moment où elle vit l'abbé, sortant visiblement du rêve où elle demeurait étourdie, Éponine se mit à rire et si vite que le rire la bouscula ; elle se retourna et, penchée sur la balustrade, apparut secouée comme un enfant. Elle riait la tête dans les mains et l'abbé, qui avait interrompu un gloussement mal étouffé, ne leva la tête, les bras hauts, que devant un derrière nu : le vent avait soulevé le manteau qu'au moment où le rire l'avait désarmée elle n'avait pu maintenir fermé[3]. »

Peut-être l'importance de la sexualité dans notre culture, le fait que depuis Sade elle ait été liée si souvent aux décisions les plus profondes de notre langage tiennent-ils justement à cette attache qui la lie à la mort de Dieu. Mort qu'il ne faut point entendre comme la fin de son règne historique, ni le constat enfin délivré de son inexistence, mais comme l'espace désormais constant de notre expérience. La mort de Dieu, en ôtant à notre existence la limite de l'Illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l'extériorité de l'être, à une expérience par conséquent *intérieure* et *souveraine.* Mais une telle expérience, en laquelle éclate la mort de Dieu, découvre comme son secret et sa lumière, sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut. En ce sens, l'expérience intérieure est tout entière expérience de l'*impossible* (l'impossible étant ce dont on fait l'expérience et ce qui la constitue). La mort de Dieu n'a pas été seulement l'« événement » qui a suscité sous la forme que nous lui connaissons l'expérience contemporaine : elle en dessine indéfiniment la grande nervure squelettique.

Bataille savait bien quelles possibilités de pensée cette mort pouvait ouvrir, et en quelle impossibilité aussi elle engageait la pensée. Que veut dire en effet la mort de Dieu, sinon une étrange solidarité entre son existence qui éclate et le geste qui le tue ? Mais que veut dire tuer Dieu s'il n'existe pas, tuer Dieu *qui n'existe pas* ? Peut-être à la fois tuer Dieu parce qu'il n'existe pas et pour qu'il n'existe pas : et c'est le rire. Tuer Dieu pour affranchir l'existence de cette existence qui la limite, mais aussi pour la ramener aux limites qu'efface cette existence illimitée (le sacrifice). Tuer Dieu pour le ramener à ce néant qu'il est et pour manifester son existence au cœur d'une lumière qui la fait flamboyer comme une présence (c'est l'extase). Tuer Dieu pour perdre le langage dans une nuit assourdissante, et parce que cette blessure doit le faire saigner jusqu'à ce que jaillisse un « immense alléluia perdu dans le silence sans fin » (c'est la communication). La mort de Dieu ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse.

Sans doute est-ce l'excès qui découvre, liées dans une même expérience, la sexualité et la mort de Dieu ; ou encore qui nous montre, comme dans « le plus incongru de tous les livres », que « Dieu est une fille publique ». Et dans cette mesure, la pensée de Dieu et la pensée de la sexualité se trouvent, depuis Sade sans doute, mais jamais de nos jours avec autant d'insistance et de difficulté que chez Bataille, liées en une forme commune. Et s'il fallait donner, par opposition à la sexualité, un sens précis à l'érotisme, ce serait sans doute celui-là : une expérience de la sexualité qui lie pour elle-même le dépassement de la limite à la mort de Dieu. « Ce que le mysticisme n'a pu dire (au moment de le dire, il défaillait), l'érotisme le dit : Dieu n'est rien s'il n'est pas dépassement de Dieu dans tous les sens de l'être vulgaire, dans celui de l'horreur et de l'impureté ; à la fin dans le sens de rien...[4] »

Ainsi, au fond de la sexualité, de son mouvement que rien ne limite jamais (parce qu'il est, depuis son origine et dans sa totalité, rencontre constante de la limite), et de ce discours sur Dieu que l'Occident a tenu depuis si longtemps – sans se rendre compte clairement que « nous ne pouvons ajouter au langage impunément le mot qui dépasse tous les mots » et que nous sommes par lui placés aux limites de tout langage possible –, une expérience singulière se dessine : celle de la transgression. Peut-être un jour apparaîtra-t-elle aussi décisive pour notre culture, aussi enfouie dans son sol que l'a été naguère, pour la pensée dialectique, l'expérience de la contradiction. Mais malgré tant de signes épars, le langage est presque entièrement à naître où la transgression trouvera son espace et son être illuminé.

D'un tel langage, il est possible, sans doute, de retrouver chez Bataille les souches calcinées, la cendre prometteuse.

*

La transgression est un geste qui concerne la limite ; c'est là, en cette minceur de la ligne, que se manifeste l'éclair de son passage, mais peut-être aussi sa trajectoire en sa totalité, son origine même. Le trait qu'elle croise pourrait bien être tout son espace. Le jeu des limites et de la transgression semble être régi par une obstination simple : la transgression franchit et ne cesse de recommencer à franchir une ligne qui, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu'à l'horizon de l'infranchissable. Mais ce jeu met en jeu bien plus que de tels éléments ; il les situe dans une incertitude, dans des certitudes aussitôt inversées où la pensée s'embarrasse vite à vouloir les saisir.

La limite et la transgression se doivent l'une à l'autre la densité de leur être : inexistence d'une limite qui ne pourrait absolument pas être franchie ; vanité en retour d'une transgression qui ne franchirait qu'une limite d'illusion ou d'ombre. Mais la limite a-t-elle une existence véritable en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie ? Que serait-elle, après, et que pouvait-elle être, avant ? Et la transgression n'épuise-t-elle pas tout ce qu'elle est dans l'instant où elle franchit la limite, n'étant nulle part ailleurs qu'en ce point du temps ? Or ce point, cet étrange croisement d'êtres qui, hors de lui, n'existent pas, mais échangent en lui totalement ce qu'ils sont, n'est-il pas aussi bien tout ce qui, de toutes parts, le déborde ? Il opère comme une glorification de ce qu'il exclut ; la limite ouvre violemment sur l'illimité, se trouve emportée soudain par le contenu qu'elle rejette, et accomplie par cette plénitude étrangère qui l'envahit jusqu'au cœur. La transgression porte la limite jusqu'à la limite de son être ; elle la conduit à s'éveiller sur sa disparition imminente, à se retrouver dans ce qu'elle exclut (plus exactement peut-être à s'y reconnaître pour la première fois), à éprouver sa vérité positive dans le mouvement de sa perte. Et pourtant, en ce mouvement de pure violence, vers quoi la transgression se déchaîne-t-elle, sinon vers ce qui l'enchaîne, vers la limite et ce qui s'y trouve enclos ? Contre quoi dirige-t-elle son effraction et à quel vide doit-elle la libre plénitude de son être, sinon à cela même qu'elle traverse de son geste violent et qu'elle se destine à barrer dans le trait qu'elle efface ?

La transgression n'est donc pas à la limite comme le noir est au blanc, le défendu au permis, l'extérieur à l'intérieur, l'exclu à l'espace protégé de la demeure. Elle lui est liée plutôt selon un rapport en vrille dont aucune effraction simple ne peut venir à bout. Quelque chose peut-être comme l'éclair dans la nuit, qui, du fond du temps,

donne un être dense et noir à ce qu'elle nie, l'illumine de l'intérieur et de fond en comble, lui doit pourtant sa vive clarté, sa singularité déchirante et dressée, se perd dans cet espace qu'elle signe de sa souveraineté et se tait enfin, ayant donné un nom à l'obscur.

Cette existence si pure et si enchevêtrée, pour essayer de la penser, de penser à partir d'elle et dans l'espace qu'elle dessine, il faut la dégager de ses parentés louches avec l'éthique. La libérer de ce qui est le scandaleux ou le subversif, c'est-à-dire de ce qui est animé par la puissance du négatif. La transgression n'oppose rien à rien, ne fait rien glisser dans le jeu de la dérision, ne cherche pas à ébranler la solidité des fondements ; elle ne fait pas resplendir l'autre côté du miroir par-delà la ligne invisible et infranchissable. Parce que, justement, elle n'est pas violence dans un monde partagé (dans un monde éthique) ni triomphe sur des limites qu'elle efface (dans un monde dialectique ou révolutionnaire), elle prend, au cœur de la limite, la mesure démesurée de la distance qui s'ouvre en celle-ci et dessine le trait fulgurant qui la fait être. Rien n'est négatif dans la transgression. Elle affirme l'être limité, elle affirme cet illimité dans lequel elle bondit en l'ouvrant pour la première fois à l'existence. Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif : nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir. Peut-être n'est-elle rien d'autre que l'affirmation du partage. Encore faudrait-il alléger ce mot de tout ce qui peut rappeler le geste de la coupure, ou l'établissement d'une séparation ou la mesure d'un écart, et lui laisser seulement ce qui en lui peut désigner l'être de la différence.

Peut-être la philosophie contemporaine a-t-elle inauguré, en découvrant la possibilité d'une affirmation non positive, un décalage dont on trouverait le seul équivalent dans la distinction faite par Kant du *nihil negativum* et du *nihil privativum* – distinction dont on sait bien qu'elle a ouvert le cheminement de la pensée critique[5]. Cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est elle, je crois, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien : en pleine rupture de transitivité. La contestation n'est pas l'effort de la pensée pour nier des existences ou des valeurs, c'est le geste qui reconduit chacune d'elles à ses limites, et par là à la Limite où s'accomplit la décision ontologique : contester, c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être. Là, dans la limite transgressée, retentit le oui de la contestation, qui laisse sans écho le I-A de l'âne nietzschéen.

Ainsi se dessine une expérience dont Bataille, dans tous les détours et retours de son œuvre, a voulu faire le tour, expérience qui a le pouvoir « de mettre tout en

cause (en question), sans repos admissible » et d'indiquer là où elle se trouve, au plus proche d'elle-même, l'« être sans délai ». Rien ne lui est plus étranger que la figure du démoniaque qui justement « nie tout ». La transgression s'ouvre sur un monde scintillant et toujours affirmé, un monde sans ombre, sans crépuscule, sans ce glissement du non qui mord les fruits et enfonce en leur cœur la contradiction d'eux-mêmes. Elle est l'envers solaire de la dénégation satanique ; elle a partie liée avec le divin, ou plutôt elle ouvre, à partir de cette limite qu'indique le sacré, l'espace où se joue le divin. Qu'une philosophie qui s'interroge sur l'être de la limite retrouve une catégorie comme celle-là, c'est évidemment un des signes sans nombre que notre chemin est une voie de retour et que nous devenons tous les jours plus grecs. Encore ce retour ne faut-il pas l'entendre comme la promesse d'une terre d'origine, d'un sol premier où naîtraient, c'est-à-dire où se résoudraient pour nous, toutes les oppositions. En replaçant l'expérience du divin au cœur de la pensée, la philosophie depuis Nietzsche sait bien, ou devrait bien savoir, qu'elle interroge une origine sans positivité et une ouverture qui ignore les patiences du négatif. Nul mouvement dialectique, nulle analyse des constitutions et de leur sol transcendantal ne peut apporter de secours pour penser une telle expérience ou même l'accès à cette expérience. Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l'« origine » à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son œuvre – une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être ?

Cette pensée dont tout jusqu'à présent nous a détournés, mais comme pour nous mener jusqu'à son retour, de quelle possibilité nous vient-elle, de quelle impossibilité tient-elle pour nous son insistance ? On peut dire sans doute qu'elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique ; et sans doute l'a-t-on par la suite entendue comme délai indéfiniment accordé à la métaphysique, parce que le dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité. Pour nous éveiller du sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie, il a fallu les figures nietzschéennes du tragique et de Dionysos, de la mort de Dieu, du marteau du philosophe, du surhomme qui approche à pas de colombe, et du Retour. Mais pourquoi le langage discursif se trouve-t-il si démuni, de nos jours, quand il s'agit de maintenir présentes ces figures et de se maintenir en

elles ? Pourquoi est-il devant elles réduit, ou presque, au mutisme, et comme contraint, pour qu'elles continuent à trouver leurs mots, de céder la parole à ces formes extrêmes de langage dont Bataille, Blanchot, Klossowski ont fait les demeures, pour l'instant, et les sommets de la pensée ?

Il faudra bien un jour reconnaître la souveraineté de ces expériences et tâcher de les accueillir : non qu'il s'agisse de délivrer leur vérité – prétention dérisoire, à propos de ces paroles qui sont pour nous de limites –, mais de libérer enfin à partir d'elles notre langage. Qu'il suffise aujourd'hui de nous demander quel est ce langage non discursif qui s'obstine et se rompt depuis bientôt deux siècles dans notre culture, d'où vient ce langage qui n'est pas achevé ni sans doute maître de soi, bien qu'il soit pour nous souverain et qu'il nous surplombe de haut, s'immobilisant parfois dans des scènes qu'on a coutume d'appeler « érotiques » et soudain se volatilisant dans une turbulence philosophique où il semble perdre jusqu'à son sol.

La distribution du discours philosophique et du tableau dans l'œuvre de Sade obéit sans doute à des lois d'architecture complexe. Il est bien probable que les règles simples de l'alternance, de la continuité ou du contraste thématiques sont insuffisantes pour définir l'espace du langage où s'articulent ce qui est montré et ce qui est démontré, où s'enchaînent l'ordre des raisons et l'ordre des plaisirs, où se situent surtout les sujets dans le mouvement des discours et dans la constellation des corps. Disons seulement que cet espace est entièrement couvert par un langage discursif (même lorsqu'il s'agit d'un récit), explicite (même au moment où il ne nomme pas), continu (surtout lorsque le fil passe d'un personnage à l'autre), langage qui cependant n'a pas de sujet absolu, ne découvre jamais celui qui en dernier recours parle et ne cesse pas de *tenir* la parole depuis que « le triomphe de la philosophie » était annoncé avec la première aventure de Justine, jusqu'au passage à l'éternité de Juliette dans une disparition sans charnier. Le langage de Bataille en revanche s'effondre sans cesse au cœur de son propre espace, laissant à nu, dans l'inertie de l'extase, le sujet insistant et visible qui a tenté de le tenir à bout de bras, et se trouve comme rejeté par lui, exténué sur le sable de ce qu'il ne peut plus dire.

Sous toutes ces figures différentes, comment est-elle donc possible cette pensée qu'on désigne hâtivement comme « philosophie de l'érotisme », mais en laquelle il faudrait reconnaître (ce qui est moins et beaucoup plus) une expérience essentielle à notre culture depuis Kant et Sade – une expérience de la finitude et de l'être, de la limite et de la transgression ? Quel est l'espace propre de cette pensée et quel langage peut-elle se donner ? Sans doute n'a-t-elle son modèle, son fondement, le trésor même de son vocabulaire dans aucune forme de réflexion jusqu'à présent définie, dans aucun discours déjà prononcé. Serait-il d'un grand secours de dire, par

analogie, qu'il faudrait trouver pour le transgressif un langage qui serait ce que la dialectique a été pour la contradiction ? Il vaut mieux sans doute essayer de parler de cette expérience et de la faire parler au creux même de la défaillance de son langage, là où précisément les mots lui manquent, où le sujet qui parle vient à s'évanouir, où le spectacle bascule dans l'œil révulsé. Là où la mort de Bataille vient de placer son langage. Maintenant que cette mort nous renvoie à la pure transgression de ses textes, que ceux-ci protègent toute tentative de trouver un langage pour la pensée de la limite. Qu'ils servent de demeure à ce projet en ruine, peut-être, déjà.

*

La possibilité d'une telle pensée ne nous vient-elle pas, en effet, dans un langage qui justement nous la dérobe comme pensée et la reconduit jusqu'à l'impossibilité même du langage ? Jusqu'à cette limite où vient en question l'être du langage ? C'est que le langage de la philosophie est lié par-delà toute mémoire, ou presque, à la dialectique ; celle-ci n'est devenue depuis Kant la forme et le mouvement intérieur de la philosophie que par un redoublement de l'espace millénaire où elle n'avait cessé de parler. On le sait bien : le renvoi à Kant n'a cessé de nous adresser obstinément à ce qu'il y a de plus matinal dans la pensée grecque. Non pour y retrouver une expérience perdue, mais pour nous rapprocher des possibilités d'un langage non dialectique. L'âge des commentaires auquel nous appartenons, ce redoublement historique auquel il semble que nous ne puissions échapper n'indique pas la vélocité de notre langage dans un champ qui n'a plus d'objet philosophique nouveau, et qu'il faut bien repasser sans cesse d'un regard oublieux et chaque fois rajeuni, mais beaucoup plutôt l'embarras, le mutisme profond d'un langage philosophique que la nouveauté de son domaine a chassé de son élément naturel, de sa dialectique originaire. Ce n'est pas pour avoir perdu son objet propre ou la fraîcheur de son expérience, mais pour avoir été soudain dépossédé d'un langage qui lui est historiquement « naturel » que la philosophie de nos jours s'éprouve comme un désert multiple : non pas fin de la philosophie, mais philosophie qui ne peut reprendre la parole, et se reprendre en elle que sur les bords de ses limites : dans un métalangage purifié ou dans l'épaisseur de mots refermés sur leur nuit, sur leur vérité aveugle. Cette distance prodigieuse où se manifeste notre dispersion philosophique, elle mesure, plus qu'un désarroi, une profonde cohérence : cet écart, cette réelle incompatibilité, c'est la distance du fond de laquelle la philosophie nous parle. C'est en elle qu'il faut loger notre attention.

Mais, d'une telle absence, quel langage peut naître ? Et surtout quel est donc ce philosophe qui alors prend la parole ? « Qu'en est-il de nous, quand, désintoxiqués, nous apprenons ce que nous sommes ? Perdus entre des bavards, dans une nuit, où nous ne pourrons que haïr l'apparence de lumière qui vient des bavardages[6]. » Dans un langage dédialectisé, au cœur de ce qu'il dit, mais aussi bien à la racine de sa possibilité, le philosophe sait que « nous ne sommes pas tout » ; mais il apprend que lui-même le philosophe n'habite pas la totalité de son langage comme un dieu secret et tout-parlant ; il découvre qu'il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n'est pas maître ; un langage qui s'efforce, qui échoue et se tait et qu'il ne peut plus mouvoir ; un langage qu'il a lui-même parlé autrefois et qui maintenant s'est détaché de lui et gravite dans un espace de plus en plus silencieux. Et surtout il découvre qu'au moment même de parler il n'est pas toujours logé à l'intérieur de son langage de la même façon ; et qu'à l'emplacement du sujet parlant de la philosophie – dont nul depuis Platon jusqu'à Nietzsche n'avait mis en cause l'identité évidente et bavarde – un vide s'est creusé où se lient et se dénouent, se combinent et s'excluent une multiplicité de sujets parlants. Depuis les leçons sur Homère jusqu'aux cris du fou dans les rues de Turin, qui donc a parlé ce langage continu, si obstinément le même ? Le Voyageur ou son ombre ? Le philosophe ou le premier des non-philosophes ? Zarathoustra, son singe ou déjà le surhomme ? Dionysos, le Christ, leurs figures réconciliées ou cet homme enfin que voici ? L'effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l'intérieur d'un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l'espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentales de la pensée contemporaine. Là encore il ne s'agit pas d'une fin de la philosophie. Plutôt de la fin du philosophe comme forme souveraine et première du langage philosophique. Et peut-être à tous ceux qui s'efforcent de maintenir avant tout l'unité de la fonction grammaticale du philosophe – au prix de la cohérence, de l'existence même du langage philosophique – on pourrait opposer l'exemplaire entreprise de Bataille qui n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant. En quoi son langage et son expérience furent son supplice. Écartèlement premier et réfléchi de ce qui parle dans le langage philosophique. Dispersion d'étoiles qui cernent une nuit médiane pour y laisser naître des mots sans voix. « Comme un troupeau chassé par un berger infini, le moutonnement bêlant que nous sommes fuirait, fuirait sans fin l'horreur d'une réduction de l'être à la totalité[7]. »

Cette fracture du sujet philosophique, elle n'est pas seulement rendue sensible par la juxtaposition d'œuvres romanesques et de textes de réflexion dans le langage de notre pensée. L'œuvre de Bataille la montre de bien plus près, dans un perpétuel

passage à des niveaux différents de parole, par un décrochage systématique par rapport au Je qui vient de prendre la parole, prêt déjà à la déployer et à s'installer en elle : décrochages dans le temps (« j'écrivais ceci », ou encore « revenant en arrière, si je refais ce chemin »), décrochages dans la distance de la parole à celui qui parle (journal, carnets, poèmes, récits, méditations, discours démonstratifs), décrochages intérieurs à la souveraineté qui pense et écrit (livres, textes anonymes, préface à ses propres livres, notes ajoutées). Et c'est au cœur de cette disparition du sujet philosophant que le langage philosophique s'avance comme en un labyrinthe, non pour le retrouver, mais pour en éprouver (et par le langage même) la perte jusqu'à la limite, c'est-à-dire jusqu'à cette ouverture où son être surgit, mais perdu déjà, entièrement répandu hors de lui-même, vidé de soi jusqu'au vide absolu – ouverture qui est la communication : « À ce moment l'élaboration n'est plus nécessaire ; c'est aussitôt et du ravissement lui-même que j'entre à nouveau dans la nuit de l'enfant égaré, dans l'angoisse pour revenir plus loin au ravissement et ainsi sans autre fin que l'épuisement sans autre possibilité d'arrêt qu'une défaillance. C'est la joie suppliciante[8]. »

C'est l'inverse exactement du mouvement qui a soutenu, depuis Socrate sans doute, la sagesse occidentale : à cette sagesse le langage philosophique promettait l'unité sereine d'une subjectivité qui triompherait en lui, s'étant par lui et à travers lui entièrement constituée. Mais si le langage philosophique est ce en quoi se repère inlassablement le supplice du philosophe et se trouve jetée au vent sa subjectivité, alors non seulement la sagesse ne peut plus valoir comme figure de la composition et de la récompense ; mais une possibilité s'ouvre fatalement, à l'échéance du langage philosophique (ce sur quoi il tombe – la face du dé ; et ce en quoi il tombe : le vide où le dé est lancé) : la possibilité du philosophe fou. C'est-à-dire trouvant, non pas à l'extérieur de son langage (par un accident venu du dehors, ou par un exercice imaginaire), mais en lui au noyau de ses possibilités, la transgression de son être de philosophe. Langage non dialectique de la limite qui ne se déploie que dans la transgression de celui qui le parle. Le jeu de la transgression et de l'être est constitutif du langage philosophique qui le reproduit et sans doute le produit.

Source : *Dits et écrits* I, pp. 261-272.

TEXTE 23

Il est bien probable que nous appartenons à un âge de critique dont l'absence d'une philosophie première nous rappelle à chaque instant le règne et la fatalité : âge d'intelligence qui nous tient irrémédiablement à distance d'un langage originaire. Pour Kant, la possibilité d'une critique et sa nécessité étaient liées, à travers certains contenus scientifiques, au fait qu'il y a de la connaissance. Elles sont liées de nos jours – et Nietzsche le philologue en témoigne – au fait qu'il y a du langage et que, dans les paroles sans nombre prononcées par les hommes – qu'elles soient raisonnables ou insensées, démonstratives ou poétiques – un sens a pris corps qui nous surplombe, conduit notre aveuglement, mais attend dans l'obscurité notre prise de conscience pour venir à jour et se mettre à parler. Nous sommes voués historiquement à l'histoire, à la patiente construction de discours sur les discours, à la tâche d'entendre ce qui a été déjà dit.

Est-il fatal pour autant que nous ne connaissions d'autre usage de la parole que celui du commentaire ? Ce dernier, à vrai dire, interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu dire ; il cherche à faire surgir ce double fond de la parole, où elle se retrouve en une identité à elle-même qu'on suppose plus proche de sa vérité ; il s'agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé. Dans cette activité de commentaire qui cherche à faire passer un discours resserré, ancien et comme silencieux à lui-même dans un autre plus bavard, à la fois plus archaïque et plus contemporain, se cache une étrange attitude à l'égard du langage : commenter, c'est admettre par définition un excès du signifié sur le signifiant, un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre, résidu qui en est l'essence elle-même, poussée hors de son secret ; mais commenter suppose aussi que ce non-parlé dort dans la parole, et que, par une surabondance propre au signifiant, on peut en l'interrogeant faire parler un contenu qui n'était pas explicitement signifié. Cette double pléthore, en ouvrant la possibilité du commentaire, nous voue à une tâche infinie que rien ne peut limiter : il y a toujours du signifié qui demeure et auquel il faut encore donner la parole ; quant au signifiant, il est toujours offert en une richesse qui nous interroge malgré nous sur ce qu'elle « veut dire ». Signifiant et signifié prennent ainsi une autonomie substantielle qui assure à chacun d'eux isolément le trésor d'une signification virtuelle ; à la limite, l'un pourrait exister sans l'autre et se mettre à parler de lui-même : le commentaire se loge dans cet espace supposé. Mais en même temps, il invente entre eux un lien complexe, toute une trame indécise qui met en jeu les valeurs poétiques de l'expression : le signifiant n'est pas censé « traduire » sans cacher, et sans laisser le signifié dans une inépuisable réserve ; le signifié ne se dévoile que dans le monde visible et lourd d'un signifiant chargé lui-même d'un sens qu'il ne maîtrise pas. Le

commentaire repose sur ce postulat que la parole est acte de « traduction », qu'elle a le privilège dangereux des images de montrer en cachant, et qu'elle peut indéfiniment être substituée à elle-même dans la série ouverte des reprises discursives ; bref, il repose sur une interprétation du langage qui porte assez clairement la marque de son origine historique : l'Exégèse, qui écoute, à travers les interdits, les symboles, les images sensibles, à travers tout l'appareil de la Révélation, le Verbe de Dieu, toujours secret, toujours au-delà de lui-même. Nous commentons depuis des années le langage de notre culture de ce point précisément où nous avions attendu en vain, pendant des siècles, la décision de la Parole.

Traditionnellement, parler sur la pensée des autres, chercher à dire ce qu'ils ont dit, c'est faire une analyse du signifié. Mais est-il nécessaire que les choses dites, ailleurs et par d'autres, soient exclusivement traitées selon le jeu du signifiant et du signifié ? N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique ? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des événements et des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique des discours.

Jusqu'à présent, l'histoire des idées ne connaissait guère que deux méthodes. L'une, esthétique, était celle de l'analogie – d'une analogie dont on suivait les voies de diffusion dans le temps (genèses, filiations, parentés, influences) ou à la surface d'une plage historique déterminée (l'esprit d'une époque, sa *Weltanschaaung,* ses catégories fondamentales, l'organisation de son monde socioculturel). L'autre, psychologique, était celle de la dénégation des contenus (tel siècle ne fut pas aussi rationaliste, ou irrationaliste qu'il le disait et qu'on l'a cru), par quoi s'inaugure et se développe une sorte de « psychanalyse » des pensées dont le terme est de plein droit réversible – le noyau du noyau étant toujours son contraire.

On voudrait essayer ici l'analyse d'un type de discours – celui de l'expérience médicale – à une époque où, avant les grandes découvertes du XIXe siècle, il a modifié moins ses matériaux que sa forme systématique. La clinique, c'est à la fois une nouvelle découpe des choses, et le principe de leur articulation dans un langage où nous avons coutume de reconnaître le langage d'une « science positive ». À qui voudrait en faire l'inventaire thématique, l'idée de clinique apparaîtrait sans doute

chargée de valeurs assez floues ; on y déchiffrerait probablement des figures incolores comme l'effet singulier de la maladie sur le malade, la diversité des tempéraments individuels, la probabilité de l'évolution pathologique, la nécessité d'une perception aux aguets, inquiète des moindres modalités visibles, la forme empirique, cumulative et indéfiniment ouverte du savoir médical : autant de vieilles notions depuis longtemps usagées, et qui formaient déjà, à n'en pas douter, l'équipement de la médecine grecque. Rien, dans ce vieil arsenal ne peut désigner clairement ce qui s'est passé au détour du XVIIIe siècle quand la remise en jeu de l'ancien thème clinique a « produit », s'il faut en croire des apparences natives, une mutation essentielle dans le savoir médical. Mais, considérée dans sa disposition d'ensemble, la clinique apparaît comme un nouveau profil, pour l'expérience du médecin, du perceptible et de l'énonçable : nouvelle distribution des éléments discrets de l'espace corporel (isolement, par exemple, du *tissu* plage fonctionnelle à deux dimensions, qui s'oppose à la masse fonctionnante de l'organe et constitue le paradoxe d'une « surface intérieure »), réorganisation des éléments constituant le phénomène pathologique (une grammaire des signes s'est substituée à une botanique des symptômes), définition des séries linéaires d'événements morbides (par opposition au buissonnement des espèces nosologiques), articulation de la maladie sur l'organisme (disparition des entités morbides générales qui groupaient des symptômes en une figure logique, au profit d'un statut local qui situe l'être de la maladie avec ses causes et ses effets dans un espace à trois dimensions). L'apparition de la clinique, comme fait historique, doit être identifiée au système de ces réorganisations. Cette nouvelle structure est signalée, mais n'est pas épuisée bien sûr, par le changement infime et décisif qui a substitué à la question : « Qu'avez-vous ? », par quoi s'inaugurait au XVIIIe siècle le dialogue du médecin et du malade avec sa grammaire et son style propres, cette autre où nous reconnaissons le jeu de la clinique et le principe de tout son discours : « Où avez-vous mal ? » À partir de là, tout le rapport du signifiant au signifié se redistribue, et ceci à tous les niveaux de l'expérience médicale : entre les symptômes qui signifient et la maladie qui est signifiée, entre la description et ce qu'elle décrit, entre l'événement et ce qu'il pronostique, entre la lésion et le mal qu'elle signale, etc. La clinique, invoquée sans cesse pour son empirisme, la modestie de son attention et le soin avec lequel elle laisse venir silencieusement les choses sous le regard, sans les troubler d'aucun discours, doit sa réelle importance au fait qu'elle est une réorganisation en profondeur non seulement des connaissances médicales, mais de la possibilité même d'un discours sur la maladie. La *retenue* du discours clinique (proclamée par les médecins : refus de la théorie, abandon des systèmes, non-philosophie) renvoie aux

conditions non verbales à partir de quoi il peut parler : la structure commune qui découpe et articule ce qui se *voit* et ce qui se *dit.*

Source : *Naissance de la clinique,* pp. XI-XV.

TEXTE 24

Il y aurait beaucoup à dire sur le « vitalisme » de Bichat. Il est vrai qu'en essayant de cerner le caractère singulier du phénomène vivant, Bichat liait à sa spécificité le risque de la maladie : un corps simplement physique ne peut pas dévier de son type naturel[9]. Mais ceci n'empêche que l'analyse de la maladie ne peut se faire que du point de vue de la mort – de cette mort à laquelle la vie résiste par définition. Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu où il apparaissait comme un événement insécable, décisif et irrécupérable : il l'a volatilisé et réparti dans la vie, sous la forme de morts en détail, morts partielles, progressives et si lentes à s'achever par-delà la mort même. Mais de ce fait, il en formait une structure essentielle de la pensée et de la perception médicales ; ce à quoi s'*oppose* la vie et ce à quoi elle s'*expose ;* ce par rapport à quoi elle est vivante *opposition,* donc *vie ;* ce par rapport à quoi elle est analytiquement *exposée,* donc *vraie.* Magendie et avant lui déjà Buisson allaient au fond du problème, mais en biologistes, lorsqu'ils critiquaient la définition de la vie par quoi s'ouvrent les *Recherches physiologiques :* « Idée fausse puisque mourir signifie dans toutes les langues cesser de vivre et que dès lors la prétendue définition se réduit à ce cercle vicieux : la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à l'absence de vie[10]. » Mais c'était d'une expérience première d'anatomo-pathologiste qu'était parti Bichat, celle qu'il avait constituée lui-même : expérience dans laquelle la mort était la seule possibilité de donner à la vie une vérité positive. L'irréductibilité du vivant au mécanique ou au chimique n'est que seconde par rapport à ce lien fondamental de la vie et de la mort. Le vitalisme apparaît sur fond de ce « mortalisme ».

Le chemin parcouru est immense depuis le moment, proche pourtant, où Cabanis assignait au savoir de la vie la même origine et le même fondement qu'à la vie elle-même : « La nature a voulu que la source de nos connaissances fût la même que celle de la vie. Il faut recevoir des impressions pour vivre ; il faut recevoir des impressions pour connaître ; et comme la nécessité d'étudier est toujours en raison

directe de leur action sur nous, il s'ensuit que nos moyens d'instruction sont toujours proportionnés à nos besoins[11]. » Pour Cabanis comme pour le XVIIIe siècle et pour toute une tradition qui était familière déjà à la Renaissance, la connaissance de la vie s'appuyait de plein droit sur l'essence du vivant, puisqu'elle n'en était, elle aussi, qu'une manifestation. C'est pourquoi on ne cherchait jamais à penser la maladie qu'à partir du vivant, ou de ses modèles (mécaniques) et de ses constituants (humoraux, chimiques) ; le vitalisme et l'antivitalisme naissaient l'un et l'autre de cette antériorité fondamentale de la vie dans l'expérience de la maladie. Avec Bichat, la connaissance de la vie trouve son origine dans la destruction de la vie, et dans son extrême opposé ; c'est à la mort que la maladie et la vie disent leur vérité : vérité spécifique, irréductible, protégée de toutes les assimilations à l'inorganique par le cercle de la mort qui les désigne pour ce qu'elles sont. Cabanis, qui enfonçait si loin la vie dans la profondeur des origines, était tout naturellement plus mécanicien que Bichat qui ne la pensait que dans son rapport à la mort. Du fond de la Renaissance jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le savoir de la vie était pris dans le cercle de la vie qui se replie sur elle-même et se mire ; à partir de Bichat il est décalé par rapport à la vie, et séparé d'elle par l'infranchissable limite de la mort, au miroir de laquelle il la regarde.

*

Sans doute était-ce une tâche bien difficile et paradoxale pour le regard médical que d'opérer une telle conversion. Une pente immémoriale aussi vieille que la peur des hommes tournait les yeux des médecins vers l'élimination de la maladie, vers la guérison, vers la vie : il ne pouvait s'agir que de la restaurer. La mort restait, dans le dos du médecin, la grande menace sombre où s'aboutissaient son savoir et son habileté ; elle était le risque non seulement de la vie et de la maladie mais du savoir qui les interrogeait. Avec Bichat, le regard médical pivote sur lui-même et demande à la mort compte de la vie et de la maladie, à son immobilité définitive de leur temps et de leurs mouvements. Ne fallait-il pas que la médecine contourne son plus vieux souci pour lire, dans ce qui témoignait de son échec, ce qui devait fonder sa vérité ?

Mais Bichat a fait plus que de libérer la médecine de la peur de la mort. Il a intégré cette mort à un ensemble technique et conceptuel où elle prend ses caractères spécifiques et sa valeur fondamentale d'expérience. Si bien que la grande coupure dans l'histoire de la médecine occidentale date précisément du moment où

l'expérience clinique est devenue le regard anatomo-clinique. La *Médecine clinique* de Pinel date de 1802 ; *Les Révolutions de la Médecine* paraissent en 1804 ; les règles de l'analyse semblent triompher dans le pur déchiffrement des ensembles symptomatiques. Mais une année auparavant Bichat les avait déjà relégués dans l'histoire : « Vous auriez pendant vint ans pris du matin au soir des notes au lit des malades sur les affections du cœur, des poumons, du viscère gastrique, que tout ne sera pour vous que confusion dans les symptômes qui, ne se ralliant à rien, vous offriront une suite de phénomènes incohérents. Ouvrez quelques cadavres : vous verrez aussitôt disparaître l'obscurité que la seule observation n'avait pu dissiper[12]. » La nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort.

Source : *Naissance de la clinique,* pp. 147-149.

TEXTE 25

Pour que l'expérience clinique fût possible comme forme de connaissance, il a fallu toute une réorganisation du champ hospitalier, une définition nouvelle du statut du malade dans la société et l'instauration d'un certain rapport entre l'assistance et l'expérience, le secours et le savoir ; on a dû envelopper le malade dans un espace collectif et homogène. Il a fallu aussi ouvrir le langage à tout un domaine nouveau : celui d'une corrélation perpétuelle et objectivement fondée du visible et de l'énonçable. Un usage absolument nouveau du discours scientifique s'est défini alors : usage de fidélité et d'obéissance inconditionnée au contenu coloré de l'expérience – dire ce qu'on voit ; mais usage aussi de fondation et de constitution de l'expérience – donner à voir en disant ce qu'on voit ; il a donc fallu situer le langage médical à ce niveau apparemment très superficiel mais à vrai dire très profondément enfoui où la formule de description est en même temps geste de dévoilement. Et ce dévoilement impliquait à son tour comme champ d'origine et de manifestation de la vérité l'espace discursif du cadavre : l'intérieur dévoilé. La constitution de l'anatomie pathologique à l'époque où les cliniciens définissaient leur méthode n'est pas de l'ordre de la coïncidence : l'équilibre de l'expérience voulait que le regard posé sur l'individu et le langage de la description reposent sur le fond stable, visible et lisible, de la mort.

Cette structure, où s'articulent l'espace, le langage et la mort – ce qu'on appelle en somme la méthode anatomo-clinique – constitue la condition historique d'une médecine qui se donne et que nous recevons comme positive. Positif est à prendre ici au sens lourd. La maladie se détache de la métaphysique du mal à laquelle, depuis des siècles, elle était apparentée ; et elle trouve dans la visibilité de la mort la forme pleine où son contenu apparaît en termes positifs. Pensée par rapport à la nature, la maladie était l'inassignable négatif dont les causes, les formes, les manifestations ne s'offraient que de biais et sur un fond toujours reculé ; perçue par rapport à la mort, la maladie devient exhaustivement lisible, ouverte sans résidu à la dissection souveraine du langage et du regard. C'est lorsque la mort s'est intégrée épistémologiquement à l'expérience médicale que la maladie a pu se détacher de la contre-nature et *prendre corps* dans le *corps vivant* des individus.

Il restera sans doute décisif pour notre culture que le premier discours scientifique tenu par elle sur l'individu ait dû passer par ce moment de la mort. C'est que l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il ne s'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui et par lui une existence discursive qu'en référence à sa propre destruction : de l'expérience de la Déraison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie ; de la mise en place de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu. Et d'une façon générale, l'expérience de l'individualité dans la culture moderne est peut-être liée à celle de la mort : des cadavres ouverts de Bichat à l'homme freudien, un rapport obstiné à la mort prescrit à l'universel son visage singulier et prête à la parole de chacun le pouvoir d'être indéfiniment entendue ; l'individu lui doit un sens qui ne s'arrête pas avec lui. Le partage qu'elle trace et la finitude dont elle impose la marque nouent paradoxalement l'universalité du langage à la forme précaire et irremplaçable de l'individu. Le sensible, inépuisable à la description, et que tant de siècles ont voulu dissiper, trouve enfin dans la mort la loi de son discours. Elle donne à voir, dans un espace articulé par le langage, la profusion des corps et leur ordre simple.

On peut comprendre à partir de là l'importance de la médecine dans la constitution des sciences de l'homme : importance qui n'est pas seulement méthodologique dans la mesure où elle concerne l'être de l'homme comme objet de savoir positif.

La possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude. Pour la pensée classique, celle-ci n'avait d'autre contenu que la négation de l'infini, alors

que la pensée qui se forme à la fin du XVIIIe siècle lui donne les pouvoirs du positif : la structure anthropologique qui apparaît alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine. C'est ce retournement qui a servi de connotation philosophique à l'organisation d'une médecine positive ; inversement, celle-ci, au niveau empirique, a été une des premières mises au jour du rapport qui noue l'homme moderne à une originaire finitude. De là, la place déterminante de la médecine dans l'architecture d'ensemble des sciences humaines : plus qu'une autre, elle est proche de la disposition anthropologique qui les soutient toutes. De là aussi son prestige dans les formes concrètes de l'existence : la santé remplace le salut, disait Guardia. C'est que la médecine offre à l'homme moderne le visage obstiné et rassurant de sa finitude ; en elle la mort est ressassée, mais en même temps conjurée ; et si elle annonce sans répit à l'homme la limite qu'il porte en soi, elle lui parle aussi de ce monde technique qui est la forme armée, positive et pleine de sa finitude. Les gestes, les paroles, les regards médicaux ont pris, de ce moment, une densité philosophique comparable peut-être à celle qu'avait eue auparavant la pensée mathématique. L'importance de Bichat, de Jackson, de Freud dans la culture européenne ne prouve pas qu'ils étaient aussi philosophes que médecins, mais que, dans cette culture, la pensée médicale engage de plein droit le statut philosophique de l'homme.

Cette expérience médicale est par là même apparentée à une expérience lyrique qui a cherché son langage de Hölderlin à Rilke. Cette expérience qu'inaugure le XVIIIe siècle et à laquelle nous n'avons pas encore échappé, est liée à une mise au jour des formes de la finitude, dont la mort est sans doute la plus menaçante, mais aussi la plus pleine. L'Empédocle de Hölderlin, parvenant, de sa marche volontaire, au bord de l'Etna, c'est la mort du dernier médiateur entre les mortels et l'Olympe, c'est la fin de l'infini sur la terre, la flamme revenant à son feu de naissance et laissant comme seule trace qui demeure ce qui justement devait être aboli par sa mort : la forme belle et close de l'individualité ; après Empédocle, le monde sera placé sous le signe de la finitude, dans cet entre-deux sans conciliation où règne la Loi, la dure loi de la limite ; l'individualité aura pour destin de prendre toujours figure dans l'objectivité qui la manifeste et la cache, qui la nie et la fonde : « ici encore, le subjectif et l'objectif échangent leur figure ». D'une manière qui peut paraître étrange au premier regard, le mouvement qui soutient le lyrisme au XIXe siècle ne fait qu'un avec celui par lequel l'homme a pris une connaissance positive de lui-même ; mais faut-il s'étonner que les figures du savoir et celles du langages obéissent à la même loi profonde, et que l'irruption de la finitude surplombe, de la même façon, ce rapport de l'homme à la mort qui, ici, autorise un discours

scientifique sous une forme rationnelle, et là ouvre la source d'un langage qui se déploie indéfiniment dans le vide laissé par l'absence des dieux ?

La formation de la médecine clinique n'est qu'un des plus visibles témoignages de ces changements dans les dispositions fondamentales du savoir ; on peut voir qu'ils ont engagé bien plus qu'on n'en peut déchiffrer à la lecture cursive du positivisme. Mais quand on fait, de ce positivisme, l'investigation verticale, on voit apparaître, à la fois cachée par lui mais indispensable pour qu'il naisse, toute une série de figures qui seront délivrées par la suite et paradoxalement utilisées contre lui. En particulier, ce que la phénoménologie lui opposera avec le plus d'obstination était présent déjà dans le système de ses conditions : les pouvoirs signifiants du perçu et sa corrélation avec le langage dans les formes originaires de l'expérience, l'organisation de l'objectivité à partir des valeurs du signe, la structure secrètement linguistique du donné, le caractère constituant de la spatialité corporelle, l'importance de la finitude dans le rapport de l'homme à la vérité et dans le fondement de ce rapport, tout cela était déjà mis en jeu dans la genèse du positivisme. Mis en jeu, mais oublié à son profit. Si bien que la pensée contemporaine, croyant lui avoir échappé depuis la fin du XIXe siècle, n'a fait que redécouvrir peu à peu ce qui l'avait rendu possible. La culture européenne, dans les dernières années du XVIIIe siècle, a dessiné une structure qui n'est pas encore dénouée ; à peine commence-t-on à en débrouiller quelques fils, qui nous sont encore si inconnus que nous les prenons volontiers pour merveilleusement nouveaux ou absolument archaïques, alors que, depuis deux siècles (pas moins et cependant pas beaucoup plus), ils ont constitué la trame sombre mais solide de notre expérience.

Source : *Naissance de la clinique,* pp. 199-203.

TEXTE 26

Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée – de la nôtre : de celle qui a notre âge et notre géographie –, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre. Ce texte cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en : a)

appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, 1) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches ». Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser cela.

Qu'est-il donc impossible de penser, et de quelle impossibilité s'agit-il ? À chacune de ces singulières rubriques, on peut donner sens précis et contenu assignable ; quelques-unes enveloppent bien des êtres fantastiques – animaux fabuleux ou sirènes ; mais justement en leur faisant place à part, l'encyclopédie chinoise en localise les pouvoirs de contagion ; elle distingue avec soin les animaux bien réels (qui s'agitent comme des fous ou qui viennent de casser la cruche) et ceux qui n'ont leur site que dans l'imaginaire. Les dangereux mélanges sont conjurés, les blasons et les fables ont rejoint leur haut lieu ; pas d'amphibie inconcevable, pas d'aile griffue, pas d'immonde peau squameuse, nulle de ces faces polymorphes et démoniaques, pas d'haleine de flammes. La monstruosité ici n'altère aucun corps réel, ne modifie en rien le bestiaire de l'imagination ; elle ne se cache dans la profondeur d'aucun pouvoir étrange. Elle ne serait même nulle part présente en cette classification si elle ne se glissait dans tout l'espace vide, dans tout le blanc interstitiel qui sépare les êtres les uns des autres. Ce ne sont pas les animaux « fabuleux » qui sont impossibles, puisqu'ils sont désignés comme tels, mais l'étroite distance selon laquelle ils sont juxtaposés aux chiens en liberté ou à ceux qui de loin semblent des mouches. Ce qui transgresse toute imagination, toute pensée possible, c'est simplement la série alphabétique (a, b, c, d) qui lie à toutes les autres chacune de ces catégories.

Encore ne s'agit-il pas de la bizarrerie des rencontres insolites. On sait ce qu'il y a de déconcertant dans la proximité des extrêmes ou tout bonnement dans le voisinage soudain des choses sans rapport ; l'énumération qui les entrechoque possède à elle seule un pouvoir d'enchantement : « Je ne suis plus à jeun, dit Eusthènes. Pour tout ce jourd'hui, seront en sûreté de ma salive : Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, Aïartñaz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroïdes... » Mais tous ces vers et serpents, tous ces êtres de pourriture et de viscosité grouillent, comme les syllabes qui les nomment, dans la salive d'Eusthènes : c'est là que tous ont leur *lieu commun,* comme sur la table

d'opération le parapluie et la machine à coudre ; si l'étrangeté de leur rencontre éclate, c'est sur fond de cet *et,* de ce *en,* de ce *sur* dont la solidité et l'évidence garantissent la possibilité d'une juxtaposition. Il était certes improbable que les hémorroïdes, les araignées et les ammobates viennent un jour se mêler sous les dents d'Eusthènes, mais, après tout, en cette bouche accueillante et vorace, ils avaient bien de quoi se loger et trouver le palais de leur coexistence.

La monstruosité que Borges fait circuler dans son énumération consiste au contraire en ceci que l'espace commun des rencontres s'y trouve lui-même ruiné. Ce qui est impossible, ce n'est pas le voisinage des choses, c'est le site lui-même où elles pourraient voisiner. Les animaux « i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un très fin pinceau de poils de chameau », – où pourraient-ils jamais se rencontrer, sauf dans la voix immatérielle qui prononce leur énumération, sauf sur la page qui la transcrit ? Où peuvent-ils se juxtaposer sinon dans le non-lieu du langage ? Mais celui-ci, en les déployant, n'ouvre jamais qu'un espace impensable. La catégorie centrale des animaux « inclus dans la présente classification » indique assez, par l'explicite référence à des paradoxes connus, qu'on ne parviendra jamais à définir entre chacun de ces ensembles et celui qui les réunit tous un rapport stable de contenu à contenant : si tous les animaux répartis se logent sans exception dans une des cases de la distribution, est-ce que toutes les autres ne sont pas en celle-ci ? Et celle-ci à son tour, en quel espace réside-t-elle ? L'absurde ruine le *et* de l'énumération en frappant d'impossibilité le *en* où se répartiraient les choses énumérées. Borges n'ajoute aucune figure à l'atlas de l'impossible ; il ne fait jaillir nulle part l'éclair de la rencontre poétique ; il esquive seulement la plus discrète mais la plus insistante des nécessités ; il soustrait l'emplacement, le sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer. Disparition masquée ou plutôt dérisoirement indiquée par la série abécédaire de notre alphabet, qui est censée servir de fil directeur (le seul visible) aux énumérations d'une encyclopédie chinoise... Ce qui est retiré, en un mot, c'est la célèbre « table d'opération » ; et rendant à Roussel une faible part de ce qui lui est toujours dû, j'emploie ce mot « table » en deux sens superposés : table nickelée, caoutchouteuse, enveloppée de blancheur, étincelante sous le soleil de verre qui dévore les ombres, – là où pour un instant, pour toujours peut-être, le parapluie rencontre la machine à coudre ; et, tableau qui permet à la pensée d'opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classes, un groupement nominal par quoi sont désignées leurs similitudes et leurs différences, – là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace.

Ce texte de Borges m'a fait rire longtemps, non sans un malaise certain, et difficile à vaincre. Peut-être parce que dans son sillage naissait le soupçon qu'il y a

pire désordre que celui de l'*incongru* et du rapprochement de ce qui ne convient pas ; ce serait le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans loi ni géométrie, de l'*hétéroclite* ; et il faut entendre ce mot au plus près de son étymologie : les choses y sont « couchées », « posées », « disposées » dans des sites à ce point différents qu'il est impossible de trouver pour eux un espace d'accueil, de définir au-dessous des uns et des autres un *lieu commun.* Les *utopies* consolent : c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse ; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les *hétérotopies* inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la « syntaxe », et pas seulement celle qui construit les phrases, – celle moins manifeste qui fait « tenir ensemble » (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours : elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la *fabula* ; les hétérotopies (comme on en trouve si fréquemment chez Borges) dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire ; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases.

Il paraît que certains aphasiques n'arrivent pas à classer de façon cohérente les écheveaux de laines multicolores qu'on leur présente sur la surface d'une table ; comme si ce rectangle uni ne pouvait pas servir d'espace homogène et neutre où les choses viendraient à la fois manifester l'ordre continu de leurs identités ou de leurs différences et le champ sémantique de leur dénomination. Ils forment, en cet espace uni où les choses normalement se distribuent et se nomment, une multiplicité de petits domaines grumeleux et fragmentaires où des ressemblances sans nom agglutinent les choses en îlots discontinus ; dans un coin, ils placent les écheveaux les plus clairs, dans un autre les rouges, ailleurs ceux qui ont une consistance plus laineuse, ailleurs encore les plus longs, ou ceux qui tirent sur le violet ou ceux qui ont été noués en boule. Mais à peine esquissés, tous ces groupements se défont, car la plage d'identité qui les soutient, aussi étroite qu'elle soit, est encore trop étendue pour n'être pas instable ; et à l'infini, le malade rassemble et sépare, entasse les similitudes diverses, ruine les plus évidentes, disperse les identités, superpose les critères différents, s'agite, recommence, s'inquiète et arrive finalement au bord de l'angoisse.

La gêne qui fait rire quand on lit Borges est apparentée sans doute au profond malaise de ceux dont le langage est ruiné : avoir perdu le « commun » du lieu et du

nom. Atopie, aphasie. Pourtant le texte de Borges va dans une autre direction ; cette distorsion du classement qui nous empêche de le penser, ce tableau sans espace cohérent, Borges leur donne pour patrie mythique une région précise dont le nom seul constitue pour l'Occident une grande réserve d'utopies. La Chine, dans notre rêve, n'est-elle pas justement le *lieu* privilégié de l'*espace* ? Pour notre système imaginaire, la culture chinoise est la plus méticuleuse, la plus hiérarchisée, la plus sourde aux événements du temps, la plus attachée au pur déroulement de l'étendue ; nous songeons à elle comme à une civilisation de digues et de barrages sous la face éternelle du ciel ; nous la voyons répandue et figée sur toutes la superficie d'un continent cerné de murailles. Son écriture même ne reproduit pas en lignes horizontales le vol fuyant de la voix ; elle dresse en colonnes l'image immobile et encore reconnaissable des choses elles-mêmes. Si bien que l'encyclopédie chinoise citée par Borges et la taxinomie qu'elle propose conduisent à une pensée sans espace, à des mots et à des catégories sans feu ni lieu, mais qui reposent au fond sur un espace solennel, tout surchargé de figures complexes, de chemins enchevêtrés, de sites étranges, de secrets passages et de communications imprévues ; il y aurait ainsi, à l'autre extrémité de la terre que nous habitons, une culture vouée tout entière à l'ordonnance de l'étendue, mais qui ne distribuerait la prolifération des êtres dans aucun des espaces où il nous est possible de nommer, de parler, de penser.

Quand nous instaurons un classement réfléchi, quand nous disons que le chat et le chien se ressemblent moins que deux lévriers, même s'ils sont l'un et l'autre apprivoisés ou embaumés, même s'ils courent tous deux comme des fous, et même s'ils viennent de casser la cruche, quel est donc le sol à partir de quoi nous pouvons l'établir en toute certitude ? Sur quelle « table », selon quel espace d'identités, de similitudes, d'analogies, avons-nous pris l'habitude de distribuer tant de choses différentes et pareilles ? Quelle est cette cohérence – dont on voit bien tout de suite qu'elle n'est ni déterminée par un enchaînement a priori et nécessaire, ni imposée par des contenus immédiatement sensibles ? Car il ne s'agit pas de lier des conséquences, mais de rapprocher et d'isoler, d'analyser, d'ajuster et d'emboîter des contenus concrets ; rien de plus tâtonnant, rien de plus empirique (au moins en apparence) que l'instauration d'un ordre parmi les choses ; rien qui n'exige un œil plus ouvert, un langage plus fidèle et mieux modulé ; rien qui ne demande avec plus d'insistance qu'on se laisse porter par la prolifération des qualités et des formes. Et pourtant un regard qui ne serait pas armé pourrait bien rapprocher quelques figures semblables et en distinguer d'autres à raison de telle ou telle différence : en fait, il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable. Un

« système des éléments » – une définition des segments sur lesquels pourront apparaître les ressemblances et les différences, les types de variation dont ces segments pourront être affectés, le seuil enfin au-dessus duquel il y aura différence et au-dessous duquel il y aura similitude – est indispensable pour l'établissement de l'ordre le plus simple. L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage ; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé.

Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques – fixent l'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. À l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre. Mais entre ces deux régions si distantes, règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire, n'en est pas moins fondamental : il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser. C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs ; de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessus de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'*il y* a de l'ordre. Comme si, s'affranchissant pour une part de ses grilles linguistiques, perceptives, pratiques, la culture appliquait sur celles-ci une grille seconde qui les neutralise, qui, en les doublant, les font apparaître et les excluent en même temps, et se trouvait du même coup devant l'être brut de l'ordre. C'est au nom de cet ordre que les codes du langage, de la perception, de la pratique sont critiqués et rendus partiellement invalides. C'est sur fond de cet ordre, tenu pour sol positif, que se bâtiront les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'elle appelle. Ainsi entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même : c'est là qu'il apparaît, selon les cultures et selon les époques, continu et gradué ou morcelé et discontinu, lié à

l'espace ou constitué à chaque instant par la poussée du temps, apparenté à un tableau de variables ou défini par des systèmes séparés de cohérences, composé de ressemblances qui se suivent de proche en proche ou se répondent en miroir, organisé autour de différences croissantes, etc. Si bien que cette région « médiane », dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale : antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes qui sont censés alors la traduire avec plus ou moins d'exactitude ou de bonheur (c'est pourquoi cette expérience de l'ordre, en son être massif et premier, joue toujours un rôle critique) ; plus solide, plus archaïque, moins douteuse, toujours plus « vraie » que les théories qui essaient de leur donner une forme explicite, une application exhaustive, ou un fondement philosophique. Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être.

Dans l'étude que voici, c'est cette expérience qu'on voudrait analyser. Il s'agit de montrer ce qu'elle a pu devenir, depuis le XVIe siècle, au milieu d'une culture comme la nôtre : de quelle manière, en remontant, comme à contre-courant, le langage tel qu'il était parlé, les êtres naturels tels qu'ils étaient perçus et rassemblés, les échanges tels qu'ils étaient pratiqués, notre culture a manifesté qu'il y avait de l'ordre, et qu'aux modalités de cet ordre les échanges devaient leurs lois, les êtres vivants leur régularité, les mots leur enchaînement et leur valeur représentative ; quelles modalités de l'ordre ont été reconnues, posées, nouées avec l'espace et le temps, pour former le socle positif des connaissances telles qu'elles se déploient dans la grammaire et dans la philologie, dans l'histoire naturelle et dans la biologie, dans l'étude des richesses et dans l'économie politique. Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences : c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles ; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir ; sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt. Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont

donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une « archéologie[13] ».

Or, cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans l'épistémè de la culture occidentale : celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVIIe siècle) et celle qui, au début du XIXe marque le seuil de notre modernité. L'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques. Nous avons beau avoir l'impression d'un mouvement presque ininterrompu de la *ratio* européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, nous avons beau penser que la classification de Linné, plus ou moins aménagée, peut en gros continuer à avoir une sorte de validité, que la théorie de la valeur chez Condillac se retrouve pour une part dans le marginalisme du XIXe siècle, que Keynes a bien senti l'affinité de ses propres analyses avec celles de Cantillon, que le propos de la *Grammaire générale* (tel qu'on le trouve chez les auteurs de Port-Royal ou chez Bauzée) n'est pas si éloigné de notre actuelle linguistique, – toute cette quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface ; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle. Non pas que la raison ait fait des progrès ; mais c'est que le mode d'être des choses et de l'ordre qui en les répartissant les offre au savoir a été profondément altéré. Si l'histoire naturelle de Tournefort, de Linné et de Buffon a rapport à autre chose qu'à elle-même, ce n'est pas à la biologie, à l'anatomie comparée de Cuvier ou à l'évolutionnisme de Darwin, c'est à la *Grammaire générale* de Bauzée, c'est à l'analyse de la monnaie et de la richesse telle qu'on la trouve chez Law, chez Véron de Fortbonnais ou chez Turgot. Les connaissances parviennent peut-être à s'engendrer, les idées à se transformer et à agir les unes sur les autres (mais comment ? les historiens jusqu'à présent ne nous l'ont pas dit) : une chose en tout cas est certaine : c'est que l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanéité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d'une positivité nouvelle.

Source : *Les Mots et les Choses,* pp. 7-14.

TEXTE 27

Avec leurs tours et leurs détours, les aventures de Don Quichotte tracent la limite : en elles finissent les jeux anciens de la ressemblance et des signes ; là se nouent déjà de nouveaux rapports. Don Quichotte n'est pas l'homme de l'extravagance, mais plutôt le pèlerin méticuleux qui fait étape devant toutes les marques de la similitude. Il est le héros du Même. Pas plus que de son étroite province, il ne parvient à s'éloigner de la plaine familière qui s'étale autour de l'Analogue. Indéfiniment il la parcourt, sans franchir jamais les frontières nettes de la différence, ni rejoindre le cœur de l'identité. Or, il est lui-même à la ressemblance des signes. Long graphisme maigre comme une lettre, il vient d'échapper tout droit du bâillement des livres. Tout son être n'est que langage, texte, feuillets imprimés, histoire déjà transcrite. Il est fait de mots entrecroisés ; c'est de l'écriture errant dans le monde parmi la ressemblance des choses. Pas tout à fait cependant : car en sa réalité de pauvre hidalgo, il ne peut devenir le chevalier qu'en écoutant de loin l'épopée séculaire qui forme la Loi. Le livre est moins son existence que son devoir. Sans cesse il doit le consulter afin de savoir que faire et que dire, et quels signes donner à lui-même et aux autres pour montrer qu'il est bien de même nature que le texte dont il est issu. Les romans de chevalerie ont écrit une fois pour toutes la prescription de son aventure. Et chaque épisode, chaque décision, chaque exploit seront signes que Don Quichotte est en effet semblable à tous ces signes qu'il a décalqués.

Mais s'il veut leur être semblable, c'est qu'il doit les prouver, c'est que déjà les signes (lisibles) ne sont plus à la ressemblance des êtres (visibles). Tous ces textes écrits, tous ces romans extravagants sont justement sans pareils : nul dans le monde ne leur a jamais ressemblé ; leur langage infini reste en suspens, sans qu'aucune similitude vienne jamais le remplir ; ils peuvent brûler tout et tout entiers, la figure du monde n'en sera pas changée. En ressemblant aux textes dont il est le témoin, le représentant, le réel analogue, Don Quichotte doit fournir la démonstration et apporter la marque indubitable qu'ils disent vrai, qu'ils sont bien le langage du monde. Il lui incombe de remplir la promesse des livres. À lui de refaire l'épopée, mais en sens inverse : celle-ci racontait (prétendait raconter) des exploits réels, promis à la mémoire ; Don Quichotte, lui, doit combler de réalité les signes sans contenu du récit. Son aventure sera un déchiffrement du monde : un parcours minutieux pour relever sur toute la surface de la terre les figures qui montrent que les livres disent vrai. L'exploit doit être preuve : il consiste non pas à triompher réellement – c'est pourquoi la victoire n'importe pas au fond –, mais à transformer la réalité en signe. En signe que les signes du langage sont bien conformes aux

choses elles-mêmes. Don Quichotte lit le monde pour démontrer les livres. Et il ne se donne d'autres preuves que le miroitement des ressemblances.

Tout son chemin est une quête aux similitudes : les moindres analogies sont sollicitées comme des signes assoupis qu'on doit réveiller pour qu'ils se mettent de nouveau à parler. Les troupeaux, les servantes, les auberges redeviennent le langage des livres dans la mesure imperceptible où ils ressemblent aux châteaux, aux dames et aux armées. Ressemblance toujours déçue qui transforme la preuve cherchée en dérision et laisse indéfiniment creuse la parole des livres. Mais la non-similitude elle-même a son modèle qu'elle imite servilement : elle le trouve dans la métamorphose des enchanteurs. Si bien que tous les indices de la non-ressemblance, tous les signes qui montrent que les textes écrits ne disent pas vrai, ressemblent à ce jeu de l'ensorcellement qui introduit par ruse la différence dans l'indubitable de la similitude. Et puisque cette magie a été prévue et décrite dans les livres, la différence illusoire qu'elle introduit ne sera jamais qu'une similitude enchantée. Donc un signe supplémentaire que les signes ressemblent bien à la vérité.

Don Quichotte dessine le négatif du monde de la Renaissance ; l'écriture a cessé d'être la prose du monde ; les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente ; les similitudes déçoivent, tournent à la vision et au délire ; les choses demeurent obstinément dans leur identité ironique : elles ne sont plus que ce qu'elles sont ; les mots errent à l'aventure, sans contenu, sans ressemblance pour les remplir ; ils ne marquent plus les choses ; ils dorment entre les feuillets des livres au milieu de la poussière. La magie, qui permettait le déchiffrement du monde en découvrant les ressemblances secrètes sous les signes, ne sert plus qu'à expliquer sur le mode délirant pourquoi les analogies sont toujours déçues. L'érudition qui lisait comme un texte unique la nature et les livres est renvoyée à ses chimères : déposés sur les pages jaunies des volumes, les signes du langage n'ont plus pour valeur que la mince fiction de ce qu'ils représentent. L'écriture et les choses ne se ressemblent plus. Entre elles, Don Quichotte erre à l'aventure.

Le langage pourtant n'est pas devenu tout à fait impuissant. Il détient désormais de nouveaux pouvoirs, et qui lui sont propres. Dans la seconde partie du roman, Don Quichotte rencontre des personnages qui ont lu la première partie du texte et qui le reconnaissent, lui, homme réel, pour le héros du livre. Le texte de Cervantes se replie sur lui-même, s'enfonce dans sa propre épaisseur, et devient pour soi objet de son propre récit. La première partie des aventures joue dans la seconde le rôle qu'assumaient au début les romans de chevalerie. Don Quichotte doit être fidèle à ce livre qu'il est réellement devenu ; il a à le protéger des erreurs, des contrefaçons, des suites apocryphes ; il doit ajouter les détails omis ; il doit maintenir sa vérité.

Mais ce livre, Don Quichotte lui-même ne l'a pas lu, et n'a pas à le lire, puisqu'il l'est en chair et en os. Lui qui, à force de lire des livres, était devenu un signe errant dans un monde qui ne le reconnaissait pas, le voilà devenu, malgré lui et sans le savoir, un livre qui détient sa vérité, relève exactement tout ce qu'il a fait et dit et vu et pensé, et qui permet enfin qu'on le reconnaisse tant il ressemble à tous ces signes dont il a laissé derrière lui le sillage ineffaçable. Entre la première et la seconde partie du roman, dans l'interstice de ces deux volumes, et par leur seul pouvoir, Don Quichotte a pris sa réalité. Réalité qu'il ne doit qu'au langage, et qui reste entièrement intérieure aux mots. La vérité de Don Quichotte, elle n'est pas dans le rapport des mots au monde, mais dans cette mince et constante relation que les marques verbales tissent d'elles-mêmes à elles-mêmes. La fiction déçue des épopées est devenue le pouvoir représentatif du langage. Les mots viennent de se refermer sur leur nature de signes.

Don Quichotte est la première des œuvres modernes puisqu'on y voit la raison cruelle des identités et des différences se jouer à l'infini des signes et des similitudes ; puisque le langage y rompt sa vieille parenté avec les choses, pour entrer dans cette souveraineté solitaire d'où il ne réapparaîtra, en son être abrupt, que devenu littérature ; puisque la ressemblance entre là dans un âge qui est pour elle celui de la déraison et de l'imagination. La similitude et les signes une fois dénoués, deux expériences peuvent se constituer et deux personnages apparaître face à face. Le fou, entendu non pas comme malade, mais comme déviance constituée et entretenue, comme fonction culturelle indispensable, est devenu, dans l'expérience occidentale, l'homme des ressemblances sauvages. Ce personnage, tel qu'il est dessiné dans les romans ou le théâtre de l'époque baroque, et tel qu'il s'est institutionnalisé peu à peu jusqu'à la psychiatrie du XIXe siècle, c'est celui qui s'est *aliéné* dans l'*analogie.* Il est le joueur déréglé du Même et de l'Autre. Il prend les choses pour ce qu'elles ne sont pas, et les gens les uns pour les autres ; il ignore ses amis, reconnaît les étrangers ; il croit démasquer, et il impose un masque. Il inverse toutes les valeurs et toutes les proportions, parce qu'il croit à chaque instant déchiffrer des signes : pour lui les oripeaux font un roi. Dans la perception culturelle qu'on a eu du fou jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, il n'est le Différent que dans la mesure où il ne connaît pas la Différence ; il ne voit partout que ressemblances et signes de la ressemblance ; tous les signes pour lui se ressemblent, et toutes les ressemblances valent comme des signes. À l'autre extrémité de l'espace culturel, mais tout proche par sa symétrie, le poète est celui qui, au-dessous des différences nommées et quotidiennement prévues, retrouve les parentés enfouies des choses, leurs similitudes dispersées. Sous les signes établis, et malgré eux, il entend un autre discours, plus profond, qui

rappelle le temps où les mots scintillaient dans la ressemblance universelle des choses : la Souveraineté du Même, si difficile à énoncer, efface dans son langage la distinction des signes.

De là sans doute, dans la culture occidentale moderne, le face à face de la poésie et de la folie. Mais ce n'est plus le vieux thème platonicien du délire inspiré. C'est la marque d'une nouvelle expérience du langage et des choses. Dans les marges d'un savoir qui sépare les êtres, les signes et les similitudes, et comme pour limiter son pouvoir le fou assure la fonction de l'*homosémantisme :* il rassemble tous les signes, et les comble d'une ressemblance qui ne cesse de proliférer. Le poète assure la fonction inverse ; il tient le rôle *allégorique* ; sous le langage des signes et sous le jeu de leurs distinctions bien découpées, il se met à l'écoute de l'« autre langage », celui, sans mots ni discours, de la ressemblance. Le poète fait venir la similitude jusqu'aux signes qui la disent, le fou charge tous les signes d'une ressemblance qui finit par les effacer. Ainsi ont-ils tous les deux, au bord extérieur de notre culture et au plus proche de ses partages essentiels, cette situation « à la limite » – posture marginale et silhouette profondément archaïque – où leurs paroles trouvent sans cesse leur pouvoir d'étrangeté et la ressource de leur contestation. Entre eux s'est ouvert l'espace d'un savoir où, par une rupture essentielle dans le monde occidental, il ne sera plus question des similitudes, mais des identités et des différences.

Source : *Les Mots et les Choses,* pp. 60-64.

TEXTE 28

Qu'est-ce qu'un signe à l'âge classique ? Car ce qui a changé dans la première moitié du XVIIe siècle, et pour longtemps – peut-être jusqu'à nous –, c'est le régime entier des signes, les conditions sous lesquelles ils exercent leur étrange fonction ; c'est ce qui, parmi tant d'autres choses qu'on sait ou qu'on voit, les dresse soudain comme signes ; c'est leur être même. Au seuil de l'âge classique, le signe cesse d'être une figure du monde ; et il cesse d'être lié à ce qu'il marque par les liens solides et secrets de la ressemblance ou de l'affinité.

Le classicisme le définit selon trois variables[14]. L'origine de la liaison : un signe peut être naturel (comme le reflet dans un miroir désigne ce qu'il reflète) ou de convention (comme un mot, pour un groupe d'hommes, peut signifier une idée).

Le type de la liaison : un signe peut appartenir à l'ensemble qu'il désigne (comme la bonne mine qui fait partie de la santé qu'elle manifeste) ou en être séparé (comme les figures de l'Ancien Testament sont les signes lointains de l'Incarnation et du Rachat). La certitude de la liaison : un signe peut être si constant qu'on est sûr de sa fidélité (c'est ainsi que la respiration désigne la vie) ; mais il peut être simplement probable (comme la pâleur pour la grossesse). Aucune de ces formes de liaison n'implique nécessairement la similitude ; le signe naturel lui-même ne l'exige pas : les cris sont les signes spontanés, mais non analogues, de la peur ; ou encore, comme le dit Berkeley, les sensations visuelles sont des signes du toucher instaurés par Dieu, et pourtant elles ne lui ressemblent en aucune manière[15]. Ces trois variables se substituent à la ressemblance pour définir l'efficace du signe dans le domaine des connaissances empiriques.

1. Le signe, puisqu'il est toujours ou certain ou probable, doit trouver son espace à l'intérieur de la connaissance. Au XVIe siècle, on considérait bien que les signes avaient été déposés sur les choses pour que les hommes puissent mettre au jour leurs secrets, leur nature ou leurs vertus ; mais cette découverte n'était rien de plus que la fin dernière des signes, la justification de leur présence ; c'était leur utilisation possible, et la meilleure sans doute ; mais ils n'avaient pas besoin d'être connus pour exister : même s'ils restaient silencieux et si jamais personne ne les apercevait, ils ne perdaient rien de leur consistance. Ce n'était pas la connaissance, mais le langage même des choses qui les instaurait dans leur fonction signifiante. À partir du XVIIe siècle, tout le domaine du signe se distribue entre le certain et le probable : c'est-à-dire qu'il ne saurait plus y avoir de signe inconnu, point de marque muette. Non pas que les hommes soient en possession de tous les signes possibles. Mais c'est qu'il n'y a de signe qu'à partir du moment où se trouve *connue* la possibilité d'un rapport de substitution entre deux éléments déjà *connus.* Le signe n'attend pas silencieusement la venue de celui qui peut le reconnaître : il ne se constitue jamais que par un acte de connaissance.

C'est là que le savoir rompt sa vieille parenté avec la *divinatio.* Celle-ci supposait toujours des signes qui lui étaient antérieurs : de sorte que la connaissance se logeait tout entière dans la béance d'un signe découvert ou affirmé ou secrètement transmis. Elle avait pour tâche de relever un langage préalable réparti par Dieu dans le monde ; c'est en ce sens que par une implication essentielle elle devinait, et elle devinait du *divin.* Désormais c'est à l'intérieur de la connaissance que le signe commencera à signifier : c'est à elle qu'il empruntera sa certitude ou sa probabilité. Et si Dieu utilise encore des signes pour nous parler à travers la nature, il se sert de notre connaissance et des liens qui s'établissent entre les impressions pour instaurer

dans notre esprit un rapport de signification. Tel est le rôle du sentiment chez Malebranche ou de la sensation chez Berkeley : dans le jugement naturel, dans le sentiment, dans les impressions visuelles, dans la perception de la troisième dimension, ce sont des connaissances hâtives, confuses, mais pressantes, inévitables et contraignantes, qui servent de signes à des connaissances discursives, que nous autres, parce que nous ne sommes pas de purs esprits, nous n'avons plus le loisir ou la permission d'atteindre nous-mêmes et par la seule force de notre esprit. Chez Malebranche et Berkeley, le signe ménagé par Dieu, c'est la superposition rusée et prévenante de deux connaissances. Il n'y a plus là de *divinatio,* – d'insertion de la connaissance dans l'espace énigmatique, ouvert et sacré des signes ; mais une connaissance brève et ramassée sur elle-même : le repli d'une longue suite de jugements dans la figure rapide du signe. On voit aussi comment, par un mouvement en retour, la connaissance, qui a enfermé les signes dans son espace propre, va pouvoir maintenant s'ouvrir à la probabilité : d'une impression à une autre le rapport sera de signe à signifié, c'est-à-dire un rapport qui, à la manière de celui de succession, se déploiera de la plus faible probabilité à la plus grande certitude. « La connexion des idées implique non pas la relation de cause à effet, mais seulement celle d'un indice et d'un signe à la chose signifiée. Le feu que l'on voit n'est pas la cause de la douleur dont je souffre si j'en approche : il en est l'indice qui me prévient de cette douleur[16]. » À la connaissance qui devinait, *au hasard,* des signes absolus et plus anciens qu'elle, s'est substitué un réseau de signes bâti pas à pas par la connaissance du probable. Hume est devenu possible.

2. Seconde variable du signe : la forme de sa liaison avec ce qu'il signifie. Par le jeu de la convenance, de l'émulation, et de la sympathie surtout, la similitude au XVIe siècle triomphait de l'espace et du temps : car il appartenait au signe de ramener et de réunir. Avec le classicisme, au contraire, le signe se caractérise par son essentielle dispersion. Le monde circulaire des signes convergents est remplacé par un déploiement à l'infini. En cet espace, le signe peut avoir deux positions : ou bien il fait partie, à titre d'élément, de ce qu'il sert à désigner ; ou bien il en est réellement et actuellement séparé. À vrai dire cette alternative n'est pas radicale ; car le signe, pour fonctionner, doit être à la fois inséré dans ce qu'il signifie et distinct de lui. Pour que le signe, en effet, soit ce qu'il est il a fallu qu'il soit donné à la connaissance en même temps que ce qu'il signifie. Comme le fait remarquer Condillac, un son ne deviendrait jamais pour un enfant le signe verbal d'une chose s'il n'avait été entendu, pour le moins, une fois au moment où cette chose est perçue[17]. Mais pour qu'un élément d'une perception en puisse devenir le signe, il ne suffit pas qu'il en fasse partie ; il faut qu'il soit distingué à titre d'élément et dégagé

de l'impression globale à laquelle il était confusément lié ; il faut donc que celle-ci soit divisée, que l'attention se soit portée sur l'une de ces régions enchevêtrées qui la composent et qu'elle l'en ait isolée. La constitution du signe est donc inséparable de l'analyse. Il en est le résultat puisque, sans elle, il ne saurait apparaître. Il en est aussi l'instrument puisqu'une fois défini et isolé, il peut être reporté sur de nouvelles impressions ; et là, il joue par rapport à elles comme le rôle d'une grille. Parce que l'esprit analyse, le signe apparaît. Parce que l'esprit dispose de signes, l'analyse ne cesse de se poursuivre. On comprend pourquoi de Condillac à Destutt de Tracy et à Gerando, la doctrine générale des signes et la définition du pouvoir d'analyse de la pensée se sont très exactement superposées dans une seule et même théorie de la connaissance.

Lorsque la *Logique du Port-Royal* disait qu'un signe pouvait être inhérent à ce qu'il désigne ou séparé de lui, elle montrait que le signe, à l'âge classique, n'est plus chargé de rendre le monde proche de soi et inhérent à ses propres formes, mais au contraire de l'étaler, de le juxtaposer selon une surface indéfiniment ouverte, et de poursuivre à partir de lui le déploiement sans terme des substituts dans lesquels on le pense. Et c'est par là qu'on l'offre à la fois à l'analyse et à la combinatoire, qu'on le rend, de bout en bout, ordonnable. Le signe dans la pensée classique n'efface pas les distances, et n'abolit pas le temps : au contraire, il permet de les dérouler et de les parcourir pas à pas. Par lui les choses deviennent distinctes, se conservent en leur identité, se dénouent et se lient. La raison occidentale entre dans l'âge du jugement.

3. Il reste une troisième variable : celle qui peut prendre les deux valeurs de la nature et de la convention. On savait depuis longtemps – et bien avant le *Cratyle* – que les signes peuvent être donnés par la nature ou constitués par l'homme. Le XVIe siècle ne l'ignorait pas lui non plus, et reconnaissait dans les langues humaines les signes d'institution. Mais les signes artificiels ne devaient leur pouvoir qu'à leur fidélité aux signes naturels. Ceux-ci, de loin, fondaient tous les autres. À partir du XVIIe siècle, on donne une valeur inverse à la nature et à la convention : naturel, le signe n'est rien de plus qu'un élément prélevé sur les choses, et constitué comme signe par la connaissance. Il est donc prescrit, rigide, incommode, et l'esprit ne peut s'en rendre maître. Au contraire lorsqu'on établit un signe de convention, on peut toujours (et il faut en effet) le choisir de telle sorte qu'il soit simple, facile à rappeler, applicable à un nombre indéfini d'éléments, susceptible de se diviser lui-même et de se composer ; le signe d'institution, c'est le signe dans la plénitude de son fonctionnement. C'est lui qui trace le partage entre l'homme et l'animal ; lui qui transforme l'imagination en mémoire volontaire, l'attention spontanée en réflexion, l'instinct en connaissance raisonnable[18]. C'est lui encore dont Itard a découvert le

défaut chez le « Sauvage de l'Aveyron ». De ces signes de convention, les signes naturels ne sont que l'esquisse rudimentaire, le dessin lointain qui ne sera achevé que par l'instauration de l'arbitraire.

Mais cet arbitraire est mesuré par sa fonction, et ses règles très exactement définies par elle. Un système arbitraire de signes doit permettre l'analyse des choses dans leurs éléments les plus simples ; il doit décomposer jusqu'à l'origine ; mais il doit aussi montrer comment sont possibles les combinaisons de ces éléments, et permettre la genèse idéale de la complexité des choses. « Arbitraire » ne s'oppose à « naturel » que si on veut désigner la manière dont les signes ont été établis. Mais l'arbitraire, c'est aussi la grille d'analyse et l'espace combinatoire à travers lesquels la nature va se donner en ce qu'elle est, – au ras des impressions originaires et dans toutes les formes possibles de leur combinaison. En sa perfection, le système de signes, c'est cette langue simple, absolument transparente qui est capable de nommer l'élémentaire ; c'est aussi cet ensemble d'opérations qui définit toutes les conjonctions possibles. À nos regards, cette recherche de l'origine et ce calcul des groupements paraissent incompatibles, et nous les déchiffrons volontiers comme une ambiguïté dans la pensée du XVIIe et du XVIIIe siècle. De même, le jeu entre le système et la nature. En fait, il n'y a pour elle aucune contradiction. Plus précisément, il existe une disposition nécessaire et unique qui traverse toute l'*épistémè* classique : c'est l'appartenance d'un calcul universel et d'une recherche de l'élémentaire dans un système qui est artificiel, et qui, par là même, peut faire apparaître la nature depuis ses éléments d'origine, jusqu'à la simultanéité de toutes leurs combinaisons possibles. À l'âge classique se servir des signes, ce n'est pas, comme aux siècles précédents, essayer de retrouver au-dessous d'eux le texte primitif d'un discours tenu, et retenu, pour toujours ; c'est tenter de découvrir le langage arbitraire qui autorisera le déploiement de la nature en son espace, les termes derniers de son analyse et les lois de sa composition. Le savoir n'a plus à désensabler la vieille Parole dans les lieux inconnus où elle peut se cacher ; il lui faut fabriquer une langue, et qu'elle soit bien faite – c'est-à-dire que, analysante et combinante, elle soit réellement la langue des calculs.

On peut définir maintenant les instruments que prescrit à la pensée classique le système des signes. C'est lui qui introduit dans la connaissance la probabilité, l'analyse et la combinatoire, l'arbitraire justifié du système. C'est lui qui donne lieu à la fois à la recherche de l'origine et à la calculabilité ; à la constitution de tableaux fixant les compositions possibles et à la restitution d'une genèse à partir des éléments les plus simples ; c'est lui qui rapproche tout savoir d'un langage, et cherche à substituer à toutes les langues un système de symboles artificiels et d'opérations de

nature logique. Au niveau d'une histoire des opinions, tout ceci apparaîtrait sans doute comme un enchevêtrement d'influences, où il faudrait bien sans doute faire apparaître la part individuelle qui revient à Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, aux Idéologues. Mais si on interroge la pensée classique au niveau de ce qui archéologiquement l'a rendue possible, on s'aperçoit que la dissociation du signe et de la ressemblance au début du XVIIe siècle a fait apparaître ces figures nouvelles que sont la probabilité, l'analyse, la combinatoire, le système et la langue universelle, non pas comme des thèmes successifs, s'engendrant ou se chassant les uns les autres, mais comme un réseau unique de nécessités. Et c'est lui qui a rendu possibles ces individualités que nous appelons Hobbes, ou Berkeley, ou Hume, ou Condillac.

Source : *Les Mots et les Choses,* pp. 72-77.

TEXTE 29

Sur tant d'ignorances, sur tant d'interrogations demeurées en suspens, il faudrait s'arrêter sans doute : là est fixée la fin du discours, et le recommencement peut-être du travail. Il y a encore cependant quelques mots à dire. Des mots dont le statut sans doute est difficile à justifier, car il s'agit d'introduire au dernier instant et comme par un coup de théâtre artificiel, un personnage qui n'avait point encore figuré dans le grand jeu classique des représentations. Ce jeu, on aimerait en reconnaître la loi préalable dans le tableau des *Ménines,* où la représentation est représentée en chacun de ses moments : peintre, palette, grande surface foncée de la toile retournée, tableaux accrochés au mur, spectateurs qui regardent, et qui sont à leur tour encadrés par ceux qui les regardent ; enfin au centre, au cœur de la représentation, au plus proche de ce qui est essentiel, le miroir qui montre ce qui est représenté, mais comme un reflet si lointain, si enfoncé dans un espace irréel, si étranger à tous les regards qui se tournent ailleurs, qu'il n'est plus que le redoublement le plus frêle de la représentation. Toutes les lignes intérieures du tableau, et celles surtout qui viennent du reflet central pointent vers cela même qui est représenté, mais qui est absent. À la fois objet – puisque c'est ce que l'artiste représenté est en train de recopier sur sa toile – et sujet puisque, ce que le peintre avait devant les yeux, en se représentant dans son travail, c'était lui-même, puisque les regards figurés sur le tableau sont dirigés vers cet emplacement fictif du royal

personnage qui est le lieu réel du peintre, puisque finalement l'hôte de cette place ambiguë où alternent comme en un clignotement sans limite le peintre et le souverain, c'est le spectateur dont le regard transforme le tableau en objet, pure représentation de ce manque essentiel. Encore ce manque n'est-il pas une lacune, sauf pour le discours qui laborieusement décompose le tableau, car il ne cesse jamais d'être habité et réellement comme le prouvent l'attention du peintre représenté, le respect des personnages que le tableau figure, la présence de la grande toile vue à l'envers et notre regard à nous pour qui ce tableau existe et pour qui, du fond du temps, il a été disposé.

Dans la pensée classique, celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, s'y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la « représentation en tableau », celui-là ne s'y trouve jamais présent lui-même. Avant la fin du XVIIIe siècle, l'*homme* n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans : mais il a si vite vieilli, qu'on a imaginé facilement qu'il avait attendu dans l'ombre pendant des millénaires le moment d'illumination où il serait enfin connu. Bien sûr, on pourra dire que la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses étaient bien en un sens des manières de reconnaître l'homme, mais il faut distinguer. Sans doute les sciences naturelles ont traité de l'homme comme d'une espèce ou d'un genre : la discussion sur le problème des races au XVIIIe siècle en est le témoignage. La grammaire et l'économie d'autre part utilisaient des notions comme celles de besoin, de désir, ou de mémoire et d'imagination. Mais il n'y avait pas de conscience épistémologique de l'homme comme tel. *L'épistémè* classique s'articule selon des lignes qui n'isolent en aucune manière un domaine propre et spécifique de l'homme. Et si on insiste encore, si on objecte que nulle époque pourtant n'a accordé davantage à la nature humaine, ne lui a donné de statut plus stable, plus définitif, mieux offert au discours – on pourra répondre en disant que le concept même de la nature humaine et la manière dont il fonctionnait excluait qu'il y eût une science classique de l'homme.

Il faut noter que dans l'*épistémè* classique les fonctions de la « nature » et de la « nature humaine » s'opposent terme à terme : la nature, par le jeu d'une juxtaposition réelle et désordonnée, fait surgir la différence dans le continu ordonné des êtres ; la nature humaine fait apparaître l'identique dans la chaîne désordonnée des représentations et ceci par le jeu d'un étalement des images. L'une implique le brouillage d'une histoire pour la constitution des paysages actuels ; l'autre implique

la comparaison d'éléments inactuels qui défont la trame d'une suite chronologique. Malgré cette opposition, ou plutôt à travers elle, on voit se dessiner le rapport positif de la nature et de la nature humaine. Elles jouent en effet avec des éléments identiques (le même, le continu l'imperceptible différence, la succession sans rupture) ; toutes deux font apparaître sur une trame ininterrompue la possibilité d'une analyse générale qui permet de répartir des identités isolables et les visibles différences, selon un espace en tableau, et une suite ordonnée. Mais elles n'y parviennent point l'une sans l'autre, et c'est par là qu'elles communiquent. En effet, par le pouvoir qu'elle détient de se redoubler (dans l'imagination et le souvenir, et l'attention multiple qui compare), la chaîne des représentations peut retrouver, au-dessous du désordre de la terre, la nappe sans rupture des êtres ; la mémoire, d'abord hasardeuse et livrée aux caprices des représentations telles qu'elles s'offrent, se fixe peu à peu en un tableau général de tout ce qui existe ; l'homme peut alors faire entrer le monde dans la souveraineté d'un discours qui a le pouvoir de représenter sa représentation. Dans l'acte de parler, ou plutôt (en se tenant au plus près de ce qu'il y a d'essentiel pour l'expérience classique du langage) dans l'acte de *nommer,* la nature humaine, comme pli de la représentation sur elle-même, transforme la suite linéaire des pensées en une table constante d'êtres partiellement différents : le discours où elle redouble ses représentations et les manifeste la lie à la nature. Inversement, la chaîne des êtres est liée à la nature humaine par le jeu de la nature : puisque le monde réel, tel qu'il se donne aux regards, n'est pas le déroulement pur et simple de la chaîne fondamentale des êtres, mais qu'il en offre des fragments emmêlés – répétés et discontinus –, la série des représentations dans l'esprit n'est pas contrainte de suivre le chemin continu des différences imperceptibles ; les extrêmes s'y rencontrent, les mêmes choses s'y donnent plusieurs fois ; les traits identiques se superposent dans la mémoire ; les différences éclatent. Ainsi la grande nappe indéfinie et continue s'imprime en caractères distincts, en traits plus ou moins généraux, en marques d'identification. Et, par conséquent, en mots. La chaîne des êtres devient discours, se liant par là à la nature humaine et à la série des représentations.

Cette mise en communication de la nature et de la nature humaine, à partir de deux fonctions opposées mais complémentaires puisqu'elles ne peuvent s'exercer l'une sans l'autre, emporte avec soi de larges conséquences théoriques. Pour la pensée classique, l'homme ne se loge pas dans la nature par l'intermédiaire de cette « nature » régionale, limitée et spécifique qui lui est accordée par droit de naissance comme à tous les autres êtres. Si la nature humaine s'enchevêtre à la nature, c'est par les mécanismes du savoir et par leur fonctionnement ; ou plutôt dans la grande

disposition de l'*épistémè* classique, la nature, la nature humaine et leurs rapports sont des moments fonctionnels, définis et prévus. Et l'homme, comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet, souverain de toute connaissance possible, n'y a aucune place. Les thèmes modernes d'un individu vivant, parlant et travaillant selon les lois d'une économie, d'une philologie et d'une biologie, mais qui, par une sorte de torsion interne et de recouvrement, aurait reçu, par le jeu de ces lois elles-mêmes, le droit de les connaître et de les mettre entièrement au jour, tous ces thèmes pour nous familiers et liés à l'existence des « sciences humaines » sont exclus par la pensée classique : il n'était pas possible en ce temps-là que se dresse, à la limite du monde, cette stature étrange d'un être dont la nature (celle qui le détermine, le détient et le traverse depuis le fond des temps) serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel.

En revanche, au point de rencontre entre la représentation et l'être, là où s'entrecroisent nature et nature humaine – en cette place où de nos jours nous croyons reconnaître l'existence première, irrécusable et énigmatique de l'homme – ce que la pensée classique, elle, fait surgir, c'est le pouvoir du discours. C'est-à-dire du langage en tant qu'il représente – le langage qui nomme, qui découpe, qui combine, qui noue et dénoue les choses, en les faisant voir dans la transparence des mots. En ce rôle, le langage transforme la suite des perceptions en tableau, et en retour découpe le continu des êtres, en caractères. Là où il y a discours, les représentations s'étalent et se juxtaposent ; les choses se rassemblent et s'articulent. La vocation profonde du langage classique a toujours été de faire « tableau » : que ce soit comme discours naturel, recueil de la vérité, description des choses, corpus de connaissances exactes, ou dictionnaire encyclopédique. Il n'existe donc que pour être transparent ; il a perdu cette consistance secrète qui, au XVIe siècle, l'épaississait en une parole à déchiffrer, et l'enchevêtrait avec les choses du monde ; il n'a pas encore acquis cette existence multiple sur laquelle nous nous inter rogeons aujourd'hui : à l'âge classique, le discours, c'est cette nécessité translucide à travers laquelle passent la représentation et les êtres – lorsque les êtres sont représentés au regard de l'esprit, lorsque la représentation rend visibles les êtres en leur vérité. La possibilité de connaître les choses et leur ordre passe dans l'expérience classique, par la souveraineté des mots : ceux-ci ne sont au juste ni des marques à déchiffrer (comme à l'époque de la Renaissance) ni des instruments plus ou moins fidèles et maîtrisables (comme à l'époque du positivisme) ; ils forment plutôt le réseau incolore à partir de quoi les êtres se manifestent et les représentations s'ordonnent. De là sans doute le fait que la réflexion classique sur le langage, tout en faisant partie

d'une disposition générale où elle entre au même titre que l'analyse des richesses et l'histoire naturelle exerce, par rapport à elles, un rôle recteur.

Mais la conséquence essentielle, c'est que le langage classique comme *discours commun* de la représentation et des choses, comme lieu à l'intérieur duquel nature et nature humaine s'entrecroisent, exclut absolument quelque chose qui serait « science de l'homme ». Tant que ce langage-là a parlé dans la culture occidentale, il n'était pas possible que l'existence humaine fût mise en question pour elle-même, car ce qui se nouait en lui, c'était la représentation et l'être. Le discours qui, au XVIIe siècle, a lié l'un à l'autre le « Je pense » et le « Je suis » de celui qui l'entreprenait – ce discours-là est demeuré, sous une forme visible, l'essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'était la représentation et l'être. Le passage du « Je pense » au « Je suis » s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est. Il n'y a donc à objecter à ce passage ni que l'être en général n'est pas contenu dans la pensée ni que cet être singulier tel qu'il est désigné par le « Je suis » n'a pas été interrogé ni analysé pour lui-même. Ou plutôt ces objections peuvent bien naître et faire valoir leur droit, mais à partir d'un discours qui est profondément autre et qui n'a pas pour raison d'être le lien de la représentation et de l'être ; seule une problématique qui contourne la représentation pourra formuler de pareilles objections. Mais tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait pas être articulée.

L'ANALYTIQUE DE LA FINITUDE

Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie et que s'efface ce *discours* classique où l'être et la représentation trouvaient leur lieu commun, alors, dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique, l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les *Ménines,* mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue. Comme si, en cet espace vacant vers lequel était tourné tout le tableau de Vélasquez, mais qu'il ne reflétait pourtant que par le hasard d'un miroir et comme par effraction, toutes les figures dont on soupçonnait l'alternance, l'exclusion réciproque, l'entrelacs et le papillotement (le modèle, le peintre, le roi, le spectateur) cessaient tout à coup leur imperceptible danse, se figeaient en une figure

pleine, et exigeaient que fût enfin rapporté à un regard de chair tout l'espace de la représentation.

Le motif de cette présence nouvelle, la modalité qui lui est propre, la disposition singulière de l'*épistémè* qui l'autorise, le rapport nouveau qui à travers elle s'établit entre les mots, les choses et leur ordre, – tout cela peut être maintenant mis en lumière. Cuvier et ses contemporains avaient demandé à la vie de définir elle-même, et dans la profondeur de son être, les conditions de possibilité du vivant ; de la même façon, Ricardo avait demandé au travail les conditions de possibilité de l'échange, du profit et de la production ; les premiers philologues avaient aussi cherché dans la profondeur historique des langues la possibilité du discours et de la grammaire. Du fait même, la représentation a cessé de valoir, pour les vivants, pour les besoins et pour les mots, comme leur lieu d'origine et le siège primitif de leur vérité ; par rapport à eux, elle n'est rien de plus, désormais, qu'un effet, leur répondant plus ou moins brouillé dans une conscience qui les saisit et les restitue. La représentation qu'on se fait des choses n'a plus à déployer, en un espace souverain, le tableau de leur mise en ordre ; elle est, du côté de cet individu empirique qu'est l'homme, le phénomène – moins encore peut-être, l'apparence – d'un ordre qui appartient maintenant aux choses mêmes et à leur loi intérieure. Dans la représentation, les êtres ne manifestent plus leur identité, mais le rapport extérieur qu'ils établissent à l'être humain. Celui-ci, avec son être propre, avec son pouvoir de se donner des représentations, surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été jusqu'alors leur site naturel, ils se retirent dans la profondeur des choses et s'enroulent sur eux-mêmes selon les lois de la vie, de la production et du langage. Au milieu d'eux tous, serré par le cercle qu'ils forment, l'homme est désigné – bien plus, requis – par eux, puisque c'est lui qui parle, puisqu'on le voit résider parmi les animaux (et en une place qui n'est pas seulement privilégiée, mais ordonnatrice de l'ensemble qu'ils forment : même s'il n'est pas conçu comme terme de l'évolution, on reconnaît en lui l'extrémité d'une longue série), puisque enfin le rapport entre les besoins et les moyens qu'il a de les satisfaire est tel qu'il est nécessairement principe et moyen de toute production. Mais cette impérieuse désignation est ambiguë. En un sens, l'homme est dominé par le travail, la vie et le langage : son existence concrète trouve en eux ses déterminations ; on ne peut avoir accès à lui qu'au travers de ses mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique, – comme si eux d'abord (eux seuls peut-être) détenaient la vérité ; et lui-même, dès qu'il pense, ne se dévoile à ses propres yeux que sous la forme d'un être qui est déjà, en une épaisseur nécessairement sous-jacente, en une irréductible antériorité, un vivant, un

instrument de production, un véhicule pour des mots qui lui préexistent. Tous ces contenus que son savoir lui révèle extérieurs à lui et plus vieux que sa naissance, anticipent sur lui, le surplombent de toute leur solidité et le traversent comme s'il n'était rien de plus qu'un objet de nature ou un visage qui doit s'effacer dans l'histoire. La finitude de l'homme s'annonce – et d'une manière impérieuse – dans la positivité du savoir ; on sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau, le mécanisme des coûts de production, ou le système de la conjugaison indo-européenne ; ou plutôt, au filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu'elles imposent, on devine comme en blanc tout ce qu'elles rendent impossible.

Mais à dire vrai, cette première découverte de la finitude est instable ; rien ne permet de l'arrêter sur elle-même ; et ne pourrait-on pas supposer qu'elle promet aussi bien ce même infini qu'elle refuse, selon le système de l'actualité ? L'évolution de l'espèce n'est peut-être pas achevée ; les formes de la production et du travail ne cessent de se modifier et peut-être un jour l'homme ne trouvera plus dans son labeur le principe de son aliénation, ni dans ses besoins le constant rappel de ses limites ; et rien ne prouve non plus qu'il ne découvrira pas des systèmes symboliques suffisamment purs pour dissoudre la vieille opacité des langages historique. Annoncée dans la positivité, la finitude l'homme se profile sous la forme paradoxale de l'indéfini ; elle indique, plutôt que la rigueur de la limite, la monotonie d'un cheminement, qui n'a sans doute pas de bornes mais qui n'est peut-être pas sans espoir. Pourtant tous ces contenus, avec ce qu'ils dérobent et ce qu'ils laissent aussi pointer vers les confins du temps, n'ont de positivité dans l'espace du savoir, ils ne s'offrent à la tâche d'une connaissance possible que liés de fond en combe à la finitude. Car ils ne seraient point là, dans cette lumière qui les illumine pour une certaine part, si l'homme qui se découvre à travers eux était pris dans l'ouverture muette, nocturne, immédiate et heureuse de la vie animale, mais ils ne se donneraient pas non plus sous l'angle aigu qui les dissimule à partir d'eux-mêmes si l'homme pouvait les parcourir sans reste dans l'éclair d'un entendement infini. Mais à l'expérience de l'homme, un corps est donné qui est son corps – fragment d'espace ambigu, dont la spatialité propre et irréductible s'articule cependant sur l'espace des choses ; à cette même expérience, le désir est donné comme appétit primordial à partir duquel toutes les choses prennent valeur, et valeur relative, à cette même expérience, un langage est donné dans le fil duquel tous les discours de tous les temps, toutes les successions et toutes les simultanéités peuvent être donnés. C'est dire que chacune de ces formes positives où l'homme peut apprendre qu'il est fini ne lui est donnée que sur fond de sa propre finitude. Or, celle-ci n'est pas l'essence

la mieux purifiée de la positivité, mais ce à partir de quoi il est possible qu'elle apparaisse. Le mode d'être de la vie, et cela même qui fait que la vie n'existe pas sans me prescrire ses formes, me sont donnés, fondamentalement, par mon corps ; le mode d'être de la production, la pesanteur de ses déterminations sur mon existence, me sont donnés par mon désir ; et le mode d'être du langage, tout le sillage d'histoire que les mots font luire dans l'instant où on les prononce, et peut-être même dans un temps plus imperceptible encore, ne me sont donnés qu'au long de la mince chaîne de ma pensée parlante. Au fondement de toutes les positivités empiriques, et de ce qui peut s'indiquer de limitations concrètes à l'existence de l'homme, on découvre une finitude – qui en un sens est la même : elle est marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage ; et pourtant elle est radicalement autre : là, la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète.

Ainsi, du cœur même de l'empiricité, s'indique l'obligation de remonter, ou, comme on voudra, de descendre, jusqu'à une analytique de la finitude, où l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini. Et le premier caractère dont cette analytique marquera le mode d'être de l'homme, ou plutôt l'espace dans lequel elle se déploiera tout entière sera celui de la répétition, – de l'identité et de la différence entre le positif et le fondamental : la mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant, est la même que celle, fondamentale, à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique ; le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, c'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable ; le temps qui porte les langages, se loge en eux et finit par les user, c'est ce temps qui étire mon discours avant même que je l'aie prononcé dans une succession que nul ne peut maîtriser. Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même ; elle est dans la figure du *Même* l'identité et la différence des positivités et de leur fondement. On voit comment la réflexion moderne dès la première amorce de cette analytique contourne vers une certaine pensée du Même – où la Différence est la même chose que l'Identité – l'étalement de la représentation, avec son épanouissement en tableau, tel que l'ordonnait le savoir classique. C'est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude – si liée au destin de la pensée moderne – va se déployer : c'est là qu'on va voir successivement le transcendantal répéter l'empirique, le cogito répéter l'impensé, le retour de l'origine répéter son recul ; c'est

là que va s'affirmer à partir d'elle-même une pensée du Même irréductible à la philosophie classique.

On dira peut-être qu'il n'était pas besoin d'attendre le XIXe siècle pour que l'idée de la finitude soit mise au jour. Il est vrai qu'il l'a peut-être seulement déplacée dans l'espace de la pensée, lui faisant jouer un rôle plus complexe, plus ambigu, moins facile à contourner ; pour la pensée du XVIIe et du XVIIIe siècle, c'était sa finitude qui contraignait l'homme à vivre d'une existence animal, à travailler à la sueur de son front, à penser avec des mots opaques ; c'était cette même finitude qui l'empêchait de connaître absolument les mécanismes de son corps, les moyens de satisfaire ses besoins, la méthode pour penser sans le périlleux secours d'un langage tout tramé d'habitudes et d'imaginations. Comme inadéquation à l'infini, la limite de l'homme rendait compte aussi bien de l'existence de ces contenus empirique que de l'impossibilité de les connaître immédiatement. Et ainsi le rapport négatif à l'infini – qu'il fût conçu comme création, ou chute, ou liaison de l'âme et du corps, ou détermination à l'intérieur de l'être infini, ou point de vue singulier sur la totalité, ou lien de la représentation avec l'impression – se donnait comme antérieur à l'empiricité de l'homme et à la connaissance qu'il peut en prendre. Elle fondait d'un seul mouvement, mais sans renvoi réciproque ni circularité, l'existence des corps, des besoins et des mots, et l'impossibilité de les maîtriser en une connaissance absolue. L'expérience qui se forme au début du XIXe siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie. De là, le jeu interminable d'une référence redoublée ; si le savoir de l'homme est fini, c'est parce qu'il est pris, sans libération possible, dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie ; et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c'est parce que la connaissance a des formes finies. En d'autres termes, pour la pensée classique, la finitude (comme détermination positivement constituée à partir de l'infini) rend compte de ces formes négatives qui sont le corps, le besoin, le langage, et la connaissance bornée qu'on peut en avoir pour la pensée moderne, la positivité de la vie, de la production et du travail (qui ont leur existence, leur historicité et leurs lois propres) fonde comme leur corrélation négative le caractère borné de la connaissance ; et inversement les limites de la connaissance fondent positivement la possibilité de savoir, mais dans une expérience toujours bornée, ce que sont la vie, le travail et le langage. Tant que ces contenus empiriques étaient logés dans l'espace de la représentation, une métaphysique de l'infini était non seulement possible mais exigée : il fallait bien, en effet, qu'ils soient les formes manifestes de la finitude

humaine, et pourtant qu'ils puissent avoir leur lieu et leur vérité à l'intérieur de la représentation ; l'idée de l'infini, et celle de sa détermination dans la finitude permettaient l'un et l'autre. Mais lorsque les contenus empiriques furent détachés de la représentation et qu'ils enveloppèrent en eux-mêmes le principe de leur existence, alors la métaphysique de l'infini devint inutile ; la finitude ne cessa plus de renvoyer à elle-même (de la positivité des contenus aux limitations de la connaissance, et de la positivité limitée de celle-ci au savoir borné des contenus). Alors, tout le champ de la pensée occidentale fut inversé. Là où jadis il y avait corrélation entre une *métaphysique* de la représentation et de l'infini et une *analyse* des êtres vivants, des désirs de l'homme, et des mots de sa langue, on voit se constituer une *analytique* de la finitude et de l'existence humaine, et en opposition avec elle (mais en une opposition corrélative) une perpétuelle tentation de constituer une *métaphysique* de la vie, du travail et du langage. Mais ce ne sont jamais que des tentations, aussitôt contestées et comme minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par les finitudes humaines : métaphysique d'une vie convergeant vers l'homme même si elle ne s'y arrête pas ; métaphysique d'un travail libérant l'homme de sorte que l'homme en retour puisse s'en libérer ; métaphysique d'un langage que l'homme peut se réapproprier dans la conscience de sa propre culture. De sorte que la pensée moderne se contestera dans ses propres avancées métaphysiques, et montrera que les réflexions sur la vie, le travail et le langage, dans la mesure où elles valent comme analytiques de la finitude, manifestent la fin de la métaphysique : la philosophie de la vie dénonce la métaphysique comme voile de l'illusion, celle du travail la dénonce comme pensée aliénée et idéologie, celle du langage comme épisode culturel.

Mais la fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe qui s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c'est l'apparition de l'homme. Il ne faudrait pas croire cependant qu'il a surgi soudain dans notre horizon, en imposant d'une manière irruptive et absolument déroutante pour notre réflexion, le fait brutal de son corps, de son labeur, de son langage, ce n'est pas la misère positive de l'homme qui a réduit violemment la métaphysique. Sans doute, au niveau des apparences, la modernité commence lorsque l'être humain se met à exister à l'intérieur de son organisme, dans la coquille de sa tête, dans l'armature de ses membres, et parmi toute la nervure de sa physiologie ; lorsqu'il se met à exister au cœur d'un travail dont le principe le domine et le produit lui échappe ; lorsqu'il loge sa pensée dans les plis d'un langage tellement plus vieux que lui qu'il n'en peut maîtriser les significations ranimées pourtant par l'insistance de sa parole. Mais plus fondamentalement, notre culture a

franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même. S'il est vrai, au niveau des différents savoirs, que la finitude est toujours désignée à partir de l'homme concret et des formes empiriques qu'on peut assigner à son existence, au niveau archéologique qui découvre l'a priori historique et général de chacun des savoirs, l'homme moderne – cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante – n'est possible qu'à titre de figure de la finitude. La culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. On comprend dans ces conditions que la pensée classique et toutes celles qui l'ont précédée aient pu parler de l'esprit et du corps, de l'être humain, de sa place si limitée dans l'univers, de toutes les bornes qui mesurent sa connaissance ou sa liberté, mais qu'aucune d'entre elles, jamais, n'ait connu l'homme tel qu'il est donné au savoir moderne. L'« humanisme » de la Renaissance, le « rationalisme » des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme.

Source : *Les Mots et les Choses,* pp. 318-329.

---

1 Sur Roussel, aujourd'hui, on ne peut rien dire qui ne manifeste une dette flagrante à l'égard de Michel Leiris : ses articles, mais aussi son œuvre entière, sont le seuil indispensable d'une lecture de Roussel.

2 A. Breton, « Fronton virage » *in* J. Ferry, *Une étude sur Raymond Roussel,* Paris, Arcanes, 1953.

3 G. Bataille, *L'Abbé C.,* 2e partie : *Récit de Charles C.* (Paris, Éd. de Minuit, 1950), in *Œuvres complètes,* t. III, Paris, Gallimard, « Collection blanche », 1971, pp. 263-264.

4 G. Bataille, *L'Érotisme,* 2e parte : *Études diverses, VII Préface de « Madame Edwarda* » (Paris, Éd. de Minuit, 1957). in *Œuvres complètes, op. cit.,* t. X, 1987, pp. 262-263

5 E. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen,* Königsberg, Jonann Jacob Kanter, 1763 (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative,* trad. R. Kempf, Première section : *Explication du concept de grandeur négative en général* Paris, Vrin, 1980, pp. 19-20).

6 G. Bataille, *Somme athéologique,* I *: L'Expérience intérieure* (1943), Paris, Gallimard, « Collection blanche », 6e éd. 1954, Avant-Propos, p. 10.

7 G. Bataille, *ibid.,* 2e partie : Le *Supplice,* p. 51.

8 *Ibid.,* p. 74

9 Cf. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie,* Paris, 1952, p. 195.

10 F.-R. Buisson, *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques,* Paris, 1802, p. 57. Cf. aussi Magendie, n. 1 de la p. 2 de son édition des *Recherches physiologiques.*

11 Cabanis, *Du degré de certitude de la médecine,* Paris, 3e éd., 1819, pp. 76-77.

12 X. Bichat, *Anatomie générale,* avant-propos, p. XCIX.

13 Les problèmes de méthode posés par une telle « archéologie » seront examinés dans un prochain ouvrage.

14 *Logique de Port-Royal,* 1re partie, chap. IV.

15 Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision,* in *Œuvres choisies,* t. I, trad. Leroy, Paris, 1944, p. 163-164.

16 Berkeley, *Principes de la connaissance humaine, loc cit.,* t. I, p. 267.
17 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* in *Œuvres,* t. I, Paris, 1798, p. 188-208.
18 *Ibid.,* p. 75.

TEXTE 30

Si l'homme est bien, dans le monde, le lieu d'un redoublement empirico-transcendantal, s'il doit être cette figure paradoxale où les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendus possibles, l'homme ne peut pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito ; mais il ne peut pas non plus résider dans l'inertie objective de ce qui, en droit, n'accède pas, et n'accédera jamais à la conscience de soi. L'homme est un mode d'être tel qu'en lui se fonde cette dimension toujours ouverte, jamais délimitée une fois pour toutes, mais indéfiniment parcourue, qui va, d'une part de lui-même qu'il ne réfléchit pas dans un cogito, à l'acte de pensée par quoi il la ressaisit ; et qui, inversement, va de cette pure saisie à l'encombrement empirique, à la montée désordonnée des contenus, au surplomb des expériences qui échappent à elles-mêmes, à tout l'horizon silencieux de ce qui se donne dans l'étendue sablonneuse de la non-pensée. Parce qu'il est doublet empirico-transcendantal, l'homme est aussi le lieu de la méconnaissance, – de cette méconnaissance qui expose toujours sa pensée à être débordée par son être propre, et qui lui permet en même temps de se rappeler à partir de ce qui lui échappe. C'est la raison pour laquelle la réflexion transcendantale, sous sa forme moderne, ne trouve pas le point de sa nécessité, comme chez Kant, dans l'existence d'une science de la nature (à laquelle s'opposent le combat perpétuel et l'incertitude des philosophes) mais dans l'existence muette, prête pourtant à parler et comme toute traversée secrètement d'un discours virtuel, de ce non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi. La question n'est plus : comment peut-il se faire que l'expérience de la nature donne lieu à des jugements nécessaires ? Mais : comment peut-il se faire que l'homme pense ce qu'il ne pense pas, habite ce qui lui échappe sur le mode d'une occupation muette, anime, d'une sorte de mouvement figé, cette figure de lui-même qui se présente à lui sous la forme d'une extériorité têtue ? Comment l'homme peut-il être cette vie dont le réseau, dont les pulsations, dont la force enfouie débordent indéfiniment l'expérience qui lui en est immédiatement donnée ? Comment peut-il être ce travail dont les exigences et les lois s'imposent à lui comme une rigueur étrangère ? Comment peut-il être le sujet d'un langage qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe, dont le sens dort d'un sommeil presque

invincible dans les mots qu'il fait, un instant, scintiller par son discours, et à l'intérieur duquel il est, d'entrée de jeu, contraint de loger sa parole et sa pensée, comme si elles ne faisaient rien de plus qu'animer quelque temps un segment sur cette trame de possibilités innombrables ? – Quadruple déplacement par rapport à la question kantienne, puisqu'il s'agit non plus de la vérité mais de l'être ; non plus de la nature mais de l'homme ; non plus de la possibilité d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première ; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de toute ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas.

À partir de ce déplacement de la question transcendantale, la pensée contemporaine ne pouvait éviter de ranimer le thème du cogito. N'était-ce pas aussi à partir de l'erreur, de l'illusion, du rêve et de la folie, de toutes les expériences de la pensée non fondée que Descartes découvrait l'impossibilité qu'elles ne soient pas pensées, – si bien que la pensée du mal pensé, du non vrai, du chimérique, du purement imaginaire apparaissait comme lieu de possibilité de toutes ces expériences et première évidence irrécusable ? Mais le cogito moderne est aussi différent de celui de Descartes, que notre réflexion transcendantale est éloignée de l'analyse kantienne. C'est qu'il s'agissait pour Descartes de mettre au jour la pensée comme forme la plus générale de toutes ces pensées que sont l'erreur ou l'illusion, de manière à en conjurer le péril, quitte à les retrouver, à la fin de sa démarche, à les expliquer, et à donner alors la méthode pour s'en prévenir. Dans le cogito moderne, il s'agit au contraire de laisser valoir selon sa plus grande dimension la distance qui à la fois sépare et relie la pensée présente à soi, et ce qui de la pensée, s'enracine dans le non-pensé ; il lui faut (et c'est pourquoi il est moins une évidence découverte qu'une tâche incessante qui doit toujours être reprise) parcourir, redoubler et réactiver sous une forme explicite l'articulation de la pensée sur ce qui en elle, autour d'elle, au-dessous d'elle n'est pas pensée, mais ne lui est pas pour autant étranger, selon une irréductible, une infranchissable extériorité. Sous cette forme, le cogito ne sera donc pas la soudaine découverte illuminante que toute pensée est pensée, mais l'interrogation toujours recommencée pour savoir comment la pensée habite hors d'ici, et pourtant au plus proche d'elle-même, comment elle peut *être* sous les espèces du non-pensant. Il ne ramène pas tout l'être des choses à la pensée sans ramifier l'être de la pensée jusque dans la nervure inerte de ce qui ne pense pas.

Ce double mouvement propre au cogito moderne explique pourquoi le « Je pense » n'y conduit pas à l'évidence du « Je suis » ; aussitôt, en effet, que le « Je pense » s'est montré engagé dans toute une épaisseur où il est quasi présent, qu'il

anime mais sur le mode ambigu d'une veille sommeillante, il n'est plus possible d'en faire suivre l'affirmation que « Je suis » : puis-je dire, en effet, que je suis ce langage que je parle et où ma pensée se glisse au point de trouver en lui le système de toutes ses possibilités propres, mais qui n'existe pourtant que dans la lourdeur de sédimentations qu'elle ne sera jamais capable d'actualiser entièrement ? Puis-je dire que je suis ce travail que je fais de mes mains, mais qui m'échappe non seulement lorsque je l'ai fini, mais avant même que je l'aie entamé ? Puis-je dire que je suis cette vie que je sens au fond de moi, mais qui m'enveloppe à la fois par le temps formidable qu'elle pousse avec soi et qui me juche un instant sur sa crête, mais aussi par le temps imminent qui me prescrit ma mort ? Je peux dire aussi bien que je suis et que je ne suis pas tout cela ; le cogito ne conduit pas à une affirmation d'être, mais il ouvre justement sur toute une série d'interrogations où il est question de l'être : que faut-il que je sois, moi qui pense et qui suis ma pensée, pour que je sois ce que je ne pense pas, pour que ma pensée soit ce que je ne suis pas. Qu'est-ce donc que cet être qui scintille et pour ainsi dire clignote dans l'ouverture du cogito mais n'est pas donné souverainement en lui et par lui ? Quel est donc le rapport et la difficile appartenance de l'être et de la pensée ? Qu'est-ce que l'être de l'homme, et comment peut-il se faire que cet être, qu'on pourrait si aisément caractériser par le fait qu'« il a de la pensée » et que peut-être à lui seul il la détient, a un rapport ineffaçable et fondamental à l'impensé ? Une forme de réflexion s'instaure, fort éloignée du cartésianisme et de l'analyse kantienne, où il est question pour la première fois de l'être de l'homme dans cette dimension selon laquelle la pensée s'adresse à l'impensé et s'articule sur lui.

Ceci a deux conséquences. La première est négative, et d'ordre purement historique. Il peut sembler que la phénoménologie a joint l'un à l'autre le thème cartésien du cogito et le motif transcendantal que Kant avait dégagé de la critique de Hume ; Husserl aurait ainsi ranimé la vocation la plus profonde de la *ratio* occidentale, la courbant sur elle-même en une réflexion qui serait radicalisation de la philosophie pure et fondement de la possibilité de sa propre histoire. À dire vrai, Husserl n'a pu opérer cette jonction que dans la mesure où l'analyse transcendantale avait changé son point d'application (celui-ci est transporté de la possibilité d'une science de la nature à la possibilité pour l'homme de se penser), et où le cogito avait modifié sa fonction (celle-ci n'est plus de conduire à une existence apodictique, à partir d'une pensée qui s'affirme partout où elle pense, mais de montrer comment la pensée peut s'échapper à elle-même et conduire ainsi à une interrogation multiple et proliférante sur l'être). La phénoménologie est donc beaucoup moins la ressaisie d'une vieille destination rationnelle de l'Occident, que le constat, fort sensible et

ajusté, de la grande rupture qui s'était produite dans l'*épistémè* moderne au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle. Si elle a partie liée, c'est avec la découverte de la vie, du travail et du langage ; c'est aussi avec cette figure nouvelle qui, sous le vieux nom d'homme, a surgi il n'y a pas encore maintenant deux siècles ; c'est avec l'interrogation sur le mode d'être de l'homme et sur son rapport à l'impensé. C'est pourquoi la phénoménologie – même si elle s'est esquissée d'abord à travers l'antipsychologisme, ou plutôt dans la mesure même où, contre lui, elle a lait resurgir le problème de l'a priori et le motif transcendantal – n'a jamais pu conjurer l'insidieuse parenté, le voisinage à la fois prometteur et menaçant, avec les analyses empiriques sur l'homme ; c'est pourquoi aussi, tout en s'inaugurant par une réduction au cogito, elle a tou jours été conduite à des questions, à *la* question ontologique. Sous nos yeux, le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu, qui est empirique malgré elle, et une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du « Je pense ».

L'autre conséquence est positive. Elle concerne le rapport de l'homme à l'impensé, ou plus exactement leur apparition jumelle dans la culture occidentale. On a facilement l'impression qu'à partir du moment où l'homme s'est constitué comme une figure positive sur le champ du savoir, le vieux privilège de la connaissance réflexive, de la pensée se pensant elle-même, ne pouvait manquer de disparaître ; mais qu'il était par le fait même donné à une pensée objective de parcourir l'homme en son entier, – quitte à y découvrir ce qui précisément ne pouvait jamais être donné à sa réflexion ni même à sa conscience : des mécanismes sombres, des déterminations sans figure, tout un paysage d'ombre que directement ou indirectement on a appelé l'inconscient. L'inconscient n'est-il pas ce qui se donne nécessairement à la pensée scientifique que l'homme applique à lui-même lorsqu'il cesse de se penser dans la forme de la réflexion ? En fait, l'inconscient, et d'une façon générale les formes de l'impensé n'ont pas été la récompense offerte à un savoir positif de l'homme. L'homme et l'impensé sont, au niveau archéologique, des contemporains. L'homme n'a pas pu se dessiner comme une configuration dans l'*épistémè,* sans que la pensée ne découvre en même temps, à la fois en soi et hors de soi, dans ses marges mais aussi bien entrecroisés avec sa propre trame, une part de nuit, une épaisseur apparemment inerte où elle est engagée, un impensé qu'elle contient de bout en bout, mais où aussi bien elle se trouve prise. L'impensé (quel que soit le nom qu'on lui donne) n'est pas logé en l'homme comme une nature recroquevillée ou une histoire qui s'y serait stratifiée, c'est, par rapport à l'homme, l'autre : l'Autre fraternel et jumeau, né non pas de lui, ni en lui, mais à côté et en même temps, dans une identique nouveauté, dans une dualité sans recours. Cette

plage obscure qu'on interprète volontiers comme une région abyssale dans la nature de l'homme, ou comme une forteresse singulièrement cadenassée de son histoire, lui est liée sur un tout autre mode ; elle lui est à la fois extérieure et indispensable : un peu l'ombre portée de l'homme surgissant dans le savoir ; un peu la tache aveugle à partir de quoi il est possible de le connaître. En tout cas, l'impensé a servi à l'homme d'accompagnement sourd et ininterrompu depuis le XIXe siècle. Puisqu'il n'était en somme qu'un double insistant, il n'a jamais été réfléchi pour lui-même sur un mode autonome ; de ce dont il était l'Autre et l'ombre, il a reçu la forme complémentaire et le nom inversé ; il a été l'An *sich* en face du *Für sich,* dans la phénoménologie hégélienne ; il a été l'*Unbewusste* pour Schopenhauer ; il a été l'homme aliéné pour Marx ; dans les analyses de Husserl, l'implicite, l'inactuel, le sédimenté, le non-effectué : de toute façon, l'inépuisable doublure qui s'offre au savoir réfléchi comme la projection brouillée de ce qu'est l'homme en sa vérité, mais qui joue aussi bien le rôle de fond préalable à partir duquel l'homme doit se rassembler lui-même et se rappeler jusqu'à sa vérité. C'est que ce double a beau être proche, il est étranger, et le rôle de la pensée, son initiative propre, sera de l'approcher au plus près d'elle-même ; toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé – de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l'Ensoi, de désaliéner l'homme en le réconciliant avec sa propre essence, d'expliciter l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d'évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l'Inconscient, de s'absorber dans son silence ou de tendre l'oreille vers son murmure indéfini.

Dans l'expérience moderne, la possibilité d'instaurer l'homme dans un savoir, la simple apparition de cette figure nouvelle dans le champ de l'*épistémè,* impliquent un impératif qui hante la pensée de l'intérieur ; peu importe qu'il soit monnayé sous les formes d'une morale, d'une politique, d'un humanisme, d'un devoir de prise en charge du destin occidental, ou de la pure et simple conscience d'accomplir dans l'histoire une tâche de fonctionnaire ; l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche : elle ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction, sans l'approcher aussitôt de soi, – ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme, en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré. Il y a là quelque chose de profondément lié à notre modernité : en dehors des morales religieuses, l'Occident n'a connu sans doute que deux formes d'éthiques : l'ancienne (sous la forme du stoïcisme ou de l'épicurisme) s'articulait sur l'ordre du monde, et en en découvrant la loi, elle

pouvait en déduire le principe d'une sagesse ou une conception de la cité : même la pensée politique du XVIIIe siècle appartient encore à cette forme générale ; la moderne en revanche ne formule aucune morale dans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé[1] ; c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, c'est l'élucidation du silencieux, la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, c'est la réanimation de l'inerte, c'est tout cela qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique. La pensée moderne n'a jamais pu, à dire vrai, proposer une morale : mais la raison n'en est pas qu'elle est pure spéculation ; tout au contraire, elle est d'entrée de jeu, et dans sa propre épaisseur, un certain mode d'action. Laissons parler ceux qui incitent la pensée à sortir de sa retraite et à formuler ses choix ; laissons faire ceux qui veulent, hors de toute promesse et en l'absence de vertu, constituer une morale. Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible ; car depuis le XIXe siècle la pensée est déjà « sortie » d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie ; dès qu'elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue, elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, – un acte périlleux. Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille l'ont su pour tous ceux qui voulaient l'ignorer ; mais il est certain aussi que Hegel, Marx et Freud le savaient. Peut-on dire que l'ignorent, en leur profonde niaiserie, ceux qui affirment qu'il n'y a point de philosophie sans choix politique, que toute pensée est « progressiste » ou « réactionnaire » ? Leur sottise est de croire que toute pensée « exprime » l'idéologie d'une classe ; leur involontaire profondeur, c'est qu'ils montrent du doigt le mode d'être moderne de la pensée. À la superficie, on peut dire que la connaissance de l'homme, à la différence des sciences de la nature, est toujours liée même sous sa forme la plus indécise, à des éthiques ou à des politiques ; plus fondamentalement, la pensée moderne s'avance dans cette direction où l'Autre de l'homme doit devenir le Même que lui.

Source : *Les Mots et les Choses,* pp. 333-339.

TEXTE 31

En première approche, on peut dire que le domaine des sciences de l'homme est couvert par trois « sciences », – ou plutôt par trois régions épistémologiques, toutes subdivisées à l'intérieur d'elles-mêmes et toutes entrecroisées les unes avec les autres ; ces régions sont définies par le triple rapport des sciences humaines en général à la biologie, à l'économie, à la philologie. On pourrait admettre ainsi que la « région psychologique » a trouvé son lieu là où l'être vivant, dans le prolongement de ses fonctions, de ses schémas neuro-moteurs, de ses régulations physiologiques, mais aussi dans le suspens qui les interrompt et les limite, s'ouvre à la possibilité de la représentation ; de la même façon la « région sociologique » aurait trouvé son lieu là où l'individu travaillant, produisant et consommant, se donne la représentation de la société où s'exerce cette activité, des groupes et des individus entre lesquels elle se répartit, des impératifs, des sanctions, des rites, des fêtes et des croyances par quoi elle est soutenue ou scandée ; enfin dans cette région où règnent les lois et les formes d'un langage, mais où cependant elles demeurent au bord d'elles-mêmes, permettant à l'homme d'y faire passer le peu de ses représentations, là naissent l'étude des littératures et des mythes, l'analyse de toutes les manifestations orales et de tous les documents écrits, bref l'analyse des traces verbales qu'une culture ou un individu peuvent laisser d'eux-mêmes. Cette répartition, bien qu'elle soit très sommaire, n'est sans doute pas trop inexacte. Elle laisse pourtant entière deux problèmes fondamentaux : l'un concerne la forme de positivité qui est propre aux sciences humaines (les concepts autour desquels elles s'organisent, le type de rationalité auquel elles se réfèrent et par lequel elles cherchent à se constituer comme savoir) ; l'autre, leur rapport à la représentation (et ce fait paradoxal que tout en prenant place là seulement où il y a représentation, c'est à des mécanismes, des formes, des processus inconscients, c'est en tout cas aux limites extérieures de la conscience qu'elles s'adressent).

On connaît trop bien les débats auxquels a donné lieu la recherche d'une positivité spécifique dans le champ des sciences humaines : analyse génétique ou structurale ? explication ou compréhension ? recours à l'« inférieur » ou maintien du déchiffrement au niveau de la lecture ? À vrai dire toutes ces discussions théoriques ne sont pas nées et ne se sont pas poursuivies tout au long de l'histoire des sciences humaines parce que celles-ci auraient eu affaire, en l'homme, à un objet si complexe, qu'on n'aurait pas pu encore trouver en sa direction un mode d'accès unique, ou qu'on aurait été contraint d'en utiliser tour à tour plusieurs. En fait, ces discussions n'ont pu exister que dans la mesure où la positivité des sciences humaines s'appuie simultanément sur le transfert de trois modèles distincts. Ce transfert n'est pas pour les sciences humaines un phénomène marginal (une sorte de

structure d'appui, de détour par une intelligibilité extérieure, de confirmation du côté des sciences déjà constituées) ; ce n'est pas non plus un épisode limité de leur histoire (une crise de formation à une époque où elles étaient encore si jeunes qu'elles ne pouvaient se fixer à elles-mêmes leurs concepts et leurs lois). Il s'agit d'un fait ineffaçable, qui est lié, pour toujours, à leur disposition propre dans l'espace épistémologique. On doit, en effet, distinguer deux sortes de modèles utilisés par les sciences humaines (en mettant à part les modèles de formalisation). Il y a eu d'une part – et il y a encore souvent – des concepts qui sont transportés à partir d'un autre domaine de la connaissance, et qui, perdant alors toute efficacité opératoire, ne jouent plus qu'un rôle d'image (les métaphores énergétiques chez Janet ; les métaphores géométriques et dynamiques chez Lewin). Mais il y a aussi les modèles constituants qui ne sont pas pour les sciences humaines des techniques de formalisation ni de simples moyens pour imaginer, à moindre frais, des processus ; ils permettent de former des ensembles de phénomènes comme autant d'« objets » pour un savoir possible ; ils assurent leur liaison dans l'empiricité, mais ils les offrent à l'expérience déjà liés ensemble. Ils jouent le rôle de « catégories » dans le savoir singulier des sciences humaines.

Ces modèles constituants sont empruntés aux trois domaines de la biologie, de l'économie et de l'étude du langage. C'est sur la surface de projection de la biologie que l'homme apparaît comme un être ayant des *fonctions* – recevant des stimuli (physiologiques, mais aussi bien sociaux, interhumains, culturels), y répondant, s'adaptant, évoluant, se soumettant aux exigences du milieu, composant avec les modifications qu'il impose, cherchant à effacer les déséquilibres, agissant selon des régularités, ayant en somme des conditions d'existence et la possibilité de trouver des *normes* moyennes d'ajustement qui lui permettent d'exercer ses fonctions. Sur la surface de projection de l'économie, l'homme apparaît comme ayant des besoins et des désirs, comme cherchant à les satisfaire, ayant donc des intérêts, visant à des profits, s'opposant à d'autres hommes ; bref, il apparaît dans une irréductible situation de *conflit* ; ces conflits, il les esquive, il les fuit, ou il parvient à les dominer, à trouver une solution qui en apaise, au moins à un niveau et pour un temps, la contradiction ; il instaure un ensemble de *règles* qui sont à la fois limitation et rebondissement du conflit. Enfin, sur la surface de projection du langage, les conduites de l'homme apparaissent comme voulant dire quelque chose ; ses moindres gestes, jusqu'en leurs mécanismes involontaires et jusqu'en leurs échecs, ont un *sens,* et tout ce qu'il dépose autour de lui en fait d'objets, de rites, d'habitudes, de discours, tout le sillage de traces qu'il laisse derrière lui constitue un ensemble cohérent et un *système* de signes. Ainsi ces trois couples de la *fonction* et de

la *norme,* du *conflit* et de la *règle,* de la *signification* et du *système* couvrent sans résidu le domaine entier de la connaissance de l'homme.

Il ne faudrait pas croire cependant que chacun de ces couples de concepts demeure localisé sur la surface de projection où ils ont pu apparaître : la fonction et la norme ne sont pas des concepts psychologiques et exclusivement tels ; le conflit et la règle n'ont pas une application limitée au seul domaine sociologique ; la signification et le système ne valent pas seulement pour les phénomènes plus ou moins apparentés au langage. Tous ces concepts sont repris dans le volume commun des sciences humaines, ils valent en chacune des régions qu'il enveloppe : de là vient qu'il est difficile souvent de fixer les limites, non seulement entre les objets, mais entre les méthodes propres à la psychologie, à la sociologie, à l'analyse des littératures et des mythes. Pourtant, on peut dire d'une façon globale que la psychologie, c'est fondamentalement une étude de l'homme en termes de fonctions et de normes (fonctions et normes qu'on peut, d'une façon seconde, interpréter à partir des conflits et des significations, des règles et des systèmes) ; la sociologie est fondamentalement une étude de l'homme en termes de règles et de conflits (mais ceux-ci, on peut les interpréter, et on est sans cesse amené à les interpréter secondairement soit à partir des fonctions, comme s'ils étaient des individus organiquement liés à eux-mêmes, soit à partir de systèmes de significations, comme s'ils étaient des textes écrits ou parlés) ; enfin, l'étude des littératures et des mythes relève essentiellement d'une analyse des significations et des systèmes signifiants, mais on sait bien qu'on peut reprendre celle-ci en termes de cohérence fonctionnelle ou de conflit et de règles. C'est ainsi que toutes les sciences humaines s'entrecroisent et peuvent toujours s'interpréter les unes les autres, que leurs frontières s'effacent, que les disciplines intermédiaires et mixtes se multiplient indéfiniment, que leur objet propre finit même par se dissoudre. Mais quelle que soit la nature de l'analyse et le domaine auquel elle s'applique, on a un critère formel pour savoir ce qui est du niveau de la psychologie, de la sociologie, ou de l'analyse des langages : c'est le choix du modèle fondamental, et la position des modèles seconds qui permettent de savoir à quel moment on « psychologise » ou on « sociologise » dans l'étude des littératures et des mythes, à quel moment on fait, en psychologie, du déchiffrement de textes ou de l'analyse sociologique. Mais cette surimpression de plusieurs modèles n'est pas un défaut de méthode. Il n'y a défaut que si les modèles ne sont pas ordonnés et explicitement articulés les uns sur les autres. On sait avec quelle précision admirable on a pu conduire l'étude des mythologies indo-européennes en utilisant, sur fond d'une analyse des signifiants et des significations, le modèle sociologique. On sait en

revanche à quelles platitudes syncrétiques a mené la toujours médiocre entreprise de fonder une psychologie dite « clinique ».

Qu'il soit fondé et maîtrisé, ou qu'il s'accomplisse dans la confusion, cet entrecroisement des modèles constituants explique les discussions des méthodes qu'on évoquait tout à l'heure. Elle n'ont pas leur origine et leur justification dans une complexité parfois contradictoire qui serait le caractère propre de l'homme, mais dans le jeu d'opposition qui permet de définir chacun des trois modèles par rapport aux deux autres. Opposer la genèse à la structure, c'est opposer la fonction (en son développement, en ses opérations progressivement diversifiées, en ses adaptations acquises et équilibrées dans le temps) au synchronisme du conflit et de la règle, de la signification et du système ; opposer l'analyse par l'« inférieur » à celle qui se maintient au niveau de son objet, c'est opposer le conflit (comme donnée première, archaïque, inscrite dès les besoins fondamentaux de l'homme) à la fonction et à la signification telles qu'elles se déploient dans leur accomplissement propre ; opposer la compréhension à l'explication, c'est opposer la technique qui permet de déchiffrer un sens à partir du système signifiant, à celles qui permettent de rendre compte d'un conflit avec ses conséquences, ou des formes et des déformations que peut prendre et subir une fonction avec ses organes. Mais il faut aller plus loin. On sait que dans les sciences humaines le point de vue de la discontinuité (seuil entre la nature et la culture, irréductibilité les uns aux autres des équilibres ou des solutions trouvés par chaque société ou chaque individu, absence des formes intermédiaires, inexistence d'un continuum donné dans l'espace ou dans le temps) s'oppose au point de vue de la continuité. L'existence de cette opposition s'explique par le caractère bipolaire des modèles : l'analyse en style de continuité s'appuie sur la permanence des fonctions (qu'on retrouve depuis le fond de la vie dans une identité qui autorise et enracine les adaptations successives), sur l'enchaînement des conflits (ils ont beau prendre des formes diverses, leur bruit de fond ne cesse jamais), sur la trame des significations (qui se reprennent les unes les autres, et constituent comme la nappe d'un discours) ; au contraire, l'analyse des discontinuités cherche plutôt à faire surgir la cohérence interne des systèmes signifiants, la spécificité des ensembles de règles et le caractère de décision qu'elles prennent par rapport à ce qu'il faut régler, l'émergence de la norme au-dessus des oscillations fonctionnelles.

On pourrait peut-être retracer toute l'histoire des sciences humaines, depuis le XIXe siècle, à partir de ces trois modèles. Ils en ont couvert, en effet, tout le devenir puisqu'on peut suivre depuis plus d'un siècle la dynastie de leurs privilèges : le règne d'abord du modèle biologique (l'homme, sa psyché, son groupe, sa société, le

langage qu'il parle existent à l'époque romantique comme des vivants et dans la mesure où en effet ils vivent ; leur mode d'être est organique et on l'analyse en termes de fonction) ; puis vient le règne du modèle économique (l'homme et toute son activité sont le lieu de conflits dont ils sont à la fois l'expression plus ou moins manifeste et la solution plus ou moins réussie) ; enfin, – tout comme Freud vient après Comte et Marx – commence le règne du modèle philologique (quand il s'agit d'interpréter et de découvrir le sens caché) et linguistique (quand il s'agit de structurer et de mettre au jour le système signifiant). Une vaste dérive a donc conduit les sciences humaines d'une forme plus dense en modèles vivants, à une autre plus saturée de modèles empruntés au langage. Mais ce glissement a été doublé d'un autre : celui qui a fait reculer le premier terme de chacun des couples constituants (fonction, conflit, signification), et fait surgir avec d'autant plus d'intensité l'importance du second (norme, règle, système) : Goldstein, Mauss, Dumezil peuvent représenter, à peu de chose près, le moment où s'est accompli le renversement en chacun des modèles. Un tel renversement a deux séries de conséquences notables : tant que le point de vue de la fonction l'emportait sur celui de la norme (tant que ce n'était pas à partir de la norme et de l'intérieur de l'activité qui la pose qu'on essayait de comprendre l'accomplissement de la fonction), alors il fallait bien partager *de facto* les fonctionnements normaux de ceux qui ne l'étaient pas ; on admettait ainsi une psychologie pathologique tout à côté de la normale mais pour en être comme l'image inverse (de là l'importance du schéma jacksonnien de la désintégration chez Ribot ou Janet) ; on admettait aussi une pathologie des sociétés (Durkheim), des formes irrationnelles et quasi morbides de croyances (Lévy-Bruhl, Blondel) ; de même tant que le point de vue du conflit l'emportait sur celui de la règle, on supposait que certains conflits ne pouvaient pas être surmontés, que les individus et les sociétés risquaient de s'y abîmer ; enfin aussi longtemps que le point de vue de la signification l'emportait sur celui du système, on partageait le signifiant et l'insignifiant, on admettait qu'en certains domaines du comportement humain ou de l'espace social il y avait du sens, et qu'ailleurs il n'y en avait pas. Si bien que les sciences humaines exerçaient dans leur propre champ un partage essentiel, qu'elles s'étendaient toujours entre un pôle positif et un pôle négatif, qu'elles désignaient toujours une altérité (et ceci à partir de la continuité qu'elles analysaient). Au contraire, lorsque l'analyse s'est faite du point de vue de la norme, de la règle et du système, chaque ensemble a reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité, il n'a plus été possible de parler même à propos des malades de « conscience morbide », même à propos de sociétés abandonnées par l'histoire, de « mentalités primitives », même à propos de récits absurdes, de légendes

apparemment sans cohérence, de « discours insignifiants ». Tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme. En se pluralisant – puisque les systèmes sont isolés, puisque les règles forment des ensembles clos, puisque les normes se posent dans leur autonomie – le champ des sciences humaines s'est trouvé unifié : il a cessé du coup d'être scindé selon une dichotomie de valeurs. Et si on songe que Freud plus que tout autre a approché la connaissance de l'homme de son modèle philologique et linguistique, mais qu'il est aussi le premier à avoir entrepris d'effacer radicalement le partage du positif et du négatif (du normal et du pathologique, du compréhensible et de l'incommunicable, du signifiant et de l'insignifiant), on comprend comment il annonce le passage d'une analyse en termes de fonctions, de conflits et de significations à une analyse en termes de norme, de règles et de systèmes : et c'est ainsi que tout ce savoir à l'intérieur duquel la culture occidentale s'était donné en un siècle une certaine image de l'homme pivote autour de l'œuvre de Freud, sans sortir pour autant de sa disposition fondamentale. Mais encore n'est-ce pas là – on le verra tout à l'heure – l'importance la plus décisive de la psychanalyse.

En tout cas, ce passage au point de vue de la norme, de la règle, et du système nous approche d'un problème qui a été laissé en suspens : celui du rôle de la représentation dans les sciences humaines. Déjà il pouvait paraître bien contestable d'enclore celles-ci (pour les opposer à la biologie, à l'économie, à la philologie) dans l'espace de la représentation ; ne fallait-il pas déjà faire valoir qu'une fonction peut s'exercer, un conflit développer ses conséquences, une signification imposer son intelligibilité sans passer par le moment d'une conscience explicite ? Et maintenant ne faut-il pas reconnaître que le propre de la norme, par rapport à la fonction qu'elle détermine, de la règle par rapport au conflit qu'elle régit, du système par rapport à la signification qu'il rend possible, c'est précisément de n'être pas donné à la conscience ? Ne faut-il pas, aux deux gradients historiques déjà isolés, en ajouter un troisième, et dire que depuis le XIXe siècle, les sciences humaines n'ont cessé d'approcher de cette région de l'inconscient où l'instance de la représentation est tenue en suspens ? En fait, la représentation n'est pas la conscience, et rien ne prouve que cette mise au jour d'éléments ou d'organisations qui ne sont jamais donnés comme tels à la conscience fasse échapper les sciences humaines à la loi de la représentation. Le rôle, en effet, du concept de signification, c'est de montrer comment quelque chose comme un langage, même s'il ne s'agit pas d'un discours explicite, et même s'il n'est pas déployé pour une conscience, peut en général être donné à la représentation ; le rôle du concept complémentaire de système, c'est de montrer comment la signification n'est jamais première et contemporaine d'elle-

même, mais toujours seconde et comme dérivée par rapport à un système qui la précède, qui en constitue l'origine positive, et qui se donne, peu à peu, par fragments et profils à travers elle ; par rapport à la conscience d'une signification, le système est bien toujours inconscient puisqu'il était déjà là avant elle, puisque c'est en lui qu'elle se loge et à partir de lui qu'elle s'effectue ; mais parce qu'il est toujours promis à une conscience future qui peut-être ne le totalisera jamais. Autrement dit, le couple signification-système, c'est ce qui assure à la fois la représentabilité du langage (comme texte ou structure analysés par la philologie et la linguistique) et la présence proche mais reculée de l'origine (telle qu'elle est manifestée comme mode d'être de l'homme par l'analytique de la finitude). De la même façon, la notion de conflit montre comment le besoin, le désir ou l'intérêt même s'ils ne sont pas donnés à la conscience qui les éprouve, peuvent prendre forme dans la représentation ; et le rôle du concept inverse de règle, c'est de montrer comment la violence du conflit, l'insistance apparemment sauvage du besoin, l'infini sans loi du désir sont en fait déjà organisés par un impensé qui non seulement leur prescrit leur règle, mais les rend possibles à partir d'une règle. Le couple conflit-règle assure la représentabilité du besoin (de ce besoin que l'économie étudie comme processus objectif dans le travail et la production) et la représentabilité de cet impensé que dévoile l'analytique de la finitude. Enfin, le concept de fonction a pour rôle de montrer comment les structures de la vie peuvent donner lieu à la représentation (même si elles ne sont pas conscientes) et le concept de norme comment la fonction se donne à elle-même ses propres conditions de possibilité et les limites de son exercice.

Ainsi on comprend pourquoi ces grandes catégories peuvent organiser tout le champ des sciences humaines : c'est qu'elle le traversent de bout en bout, qu'elles tiennent à distance, mais qu'elles joignent aussi les positivités empiriques de la vie, du travail et du langage (à partir desquelles l'homme s'est historiquement détaché comme figure d'un savoir possible) aux formes de la finitude qui caractérisent le mode d'être de l'homme (tel qu'il s'est constitué du jour où la représentation a cessé de définir l'espace général de la connaissance). Ces catégories ne sont donc pas de simples concepts empiriques d'une assez grande généralité ; elles sont bien ce à partir de quoi l'homme peut s'offrir à un savoir possible ; elles parcourent tout le champ de sa possibilité et l'articulent fortement sur les deux dimensions qui le bornent.

Mais ce n'est pas tout : elles permettent la dissociation, caractéristique de tout le savoir contemporain sur l'homme, entre la conscience et la représentation. Elles définissent la manière dont les empiricités peuvent être données à la représentation mais sous une forme qui n'est pas présente à la conscience (la fonction, le conflit, la

signification sont bien la manière dont la vie, le besoin, le langage sont redoublés dans la représentation, mais sous une forme qui peut être parfaitement inconsciente) ; d'autre part, elles définissent la manière dont la finitude fondamentale peut être donnée à la représentation sous une forme positive et empirique, mais non transparente à la conscience naïve (ni la norme, ni la règle, ni le système ne sont donnés à l'expérience quotidienne : ils la traversent, donnent lieu à des consciences partielles, mais ne peuvent être éclairés entièrement que par un savoir réflexif). De sorte que les sciences humaines ne parlent que dans l'élément du représentable, mais selon une dimension consciente-inconsciente, d'autant plus marquée qu'on essaie de mettre au jour l'ordre des systèmes, des règles et des normes. Tout se passe comme si la dichotomie du normal et du pathologique tendait à s'effacer au profit de la bipolarité de la conscience et de l'inconscient.

Il ne faut donc pas oublier que l'importance de plus en plus marquée de l'inconscient ne compromet en rien le primat de la représentation. Cette primauté cependant soulève un important problème. Maintenant que les savoirs empiriques comme ceux de la vie, du travail et du langage échappent à sa loi, maintenant qu'on essaie de définir hors de son temps le mode d'être de l'homme, qu'est-ce que la représentation, sinon un phénomène d'ordre empirique qui se produit en l'homme et qu'on pourrait analyser comme tel. Et si la représentation se produit en l'homme, quelle différence y a-t-il entre elle et la conscience ? Mais la représentation n'est pas simplement un objet pour les sciences humaines ; elle est, comme on vient de le voir, le champ même des sciences humaines et dans toute leur étendue ; elle est le socle général de cette forme de savoir, ce à partir de quoi il est possible. De là deux conséquences. L'une est d'ordre historique : c'est le fait que les sciences humaines, à la différence des sciences empiriques depuis le XIXe siècle, et à la différence de la pensée moderne, n'ont pu contourner le primat de la représentation ; comme tout le savoir classique, elles se logent en elles ; mais elles n'en sont pas du tout les héritières ou la continuation, car toute la configuration du savoir s'est modifiée, et elles ne sont nées que dans la mesure où est apparu, avec l'homme, un être qui n'existait pas auparavant dans le champ de l'*épistémè*. Cependant, on peut comprendre pourquoi chaque fois qu'on veut se servir des sciences humaines pour philosopher, reverser dans l'espace de la pensée ce qu'on a pu apprendre là où l'homme était en question, on mime la philosophie du XVIIIe siècle, dans laquelle l'homme pourtant n'avait pas de place ; c'est qu'en étendant au-delà de ses limites le domaine du savoir de l'homme, on étend de même au-delà de lui le règne de la représentation, et on s'installe à nouveau dans une philosophie de type classique. L'autre conséquence, c'est que les sciences humaines en traitant de ce qui est représentation (sous une

forme consciente ou inconsciente) se trouvent traiter comme leur objet ce qui est leur condition de possibilité. Elles sont donc toujours animées d'une sorte de mobilité transcendantale. Elles ne cessent d'exercer à l'égard d'elles-mêmes une reprise critique. Elles vont de ce qui est donné à la représentation, à ce qui rend possible la représentation, mais qui est encore une représentation. Si bien qu'elles cherchent moins, comme les autres sciences, à se généraliser ou à se préciser, qu'à se démystifier sans arrêt : à passer d'une évidence immédiate et non contrôlée, à des formes moins transparentes, mais plus fondamentales. Ce cheminement quasi transcendantal se donne toujours sous la forme du dévoilement. C'est toujours en dévoilant que par contrecoup elles peuvent se généraliser ou s'affiner jusqu'à penser les phénomènes individuels. À l'horizon de toute science humaine, il y a le projet de ramener la conscience de l'homme à ses conditions réelles, de la restituer aux contenus et aux formes qui l'ont fait naître, et qui s'esquivent en elle ; c'est pourquoi le problème de l'inconscient – sa possibilité, son statut, son mode d'existence, les moyens de le connaître et de le mettre au jour – n'est pas simplement un problème intérieur aux sciences humaines et qu'elles rencontreraient au hasard de leurs démarches ; c'est un problème qui est finalement coextensif à leur existence même. Une surélévation transcendantale retournée en un dévoilement du non-conscient est constitutive de toutes les sciences de l'homme.

Peut-être trouverait-on là le moyen de les cerner en ce qu'elles ont d'essentiel. Ce qui manifeste en tout cas le propre des sciences humaines, on voit bien que ce n'est pas cet objet privilégié et singulièrement embrouillé qu'est l'homme. Pour la bonne raison que ce n'est pas l'homme qui les constitue et leur offre un domaine spécifique ; mais c'est la disposition générale de l'*épistémè* qui leur fait place, les appelle et les instaure, – leur permettant ainsi de constituer l'homme comme leur objet. On dira donc qu'il y a « science humaine » non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse, dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus. Parler de « sciences de l'homme » dans tout autre cas, c'est pur et simple abus de langage. On mesure par là combien sont vaines et oiseuses toutes les discussions encombrantes pour savoir si de telles connaissances peuvent être dites réellement scientifiques et à quelles conditions elles devraient s'assujettir pour le devenir. Les « sciences de l'homme » font partie de l'*épistémè* moderne comme la chimie ou la médecine ou telle autre science ; ou encore comme la grammaire et l'histoire naturelle faisaient partie de l'*épistémè* classique. Mais dire qu'elles font partie du champ épistémologique signifie seulement qu'elles y enracinent leur positivité, qu'elles y trouvent leur condition

d'existence, qu'elles ne sont donc pas seulement des illusions, des chimères pseudo-scientifiques, motivées, au niveau des opinions, des intérêts, des croyances, qu'elles ne sont pas ce que d'autres appellent du nom bizarre d'« idéologie ». Mais cela ne veut pas dire pour autant que ce sont des sciences.

Source : *Les Mots et les Choses,* pp. 366-376.

TEXTE 32

Une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint – la culture européenne depuis le XVIe siècle – on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé. En fait, parmi toutes les mutations qui ont affecté le savoir des choses et de leur ordre, le savoir des identités, des différences, des caractères, des équivalences, des mots, – bref au milieu de tous les épisodes de cette profonde histoire du *Même* – un seul, celui qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore, a laissé apparaître la figure de l'homme. Et ce n'était point là libération d'une vieille inquiétude, passage à la conscience lumineuse d'un souci millénaire, accès à l'objectivité de ce qui longtemps était resté pris dans des croyances ou des philosophies : c'était l'effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.

Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique, – alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.

Source : *Les Mots et les Choses,* p. 398.

TEXTE 33

Le sujet que j'ai proposé : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », il me faut, évidemment, le justifier un peu devant vous.

Si j'ai choisi de traiter cette question peut-être un peu étrange, c'est d'abord que je voulais faire une certaine critique de ce qu'il m'est arrivé autrefois d'écrire. Et revenir sur un certain nombre d'imprudences qu'il m'est arrivé de commettre. Dans *Les Mots et les Choses,* j'avais tenté d'analyser des masses verbales, des sortes de nappes discursives, qui n'étaient pas scandées par les unités habituelles du livre, de l'œuvre et de l'auteur. Je parlais en général de l'« histoire naturelle » et de l'« analyse des richesses », ou de l'« économie politique », mais non point d'ouvrages ou d'écrivains. Pourtant, tout au long de ce texte, j'ai utilisé naïvement, c'est-à-dire sauvagement, des noms d'auteurs. J'ai parlé de Buffon, de Cuvier, de Ricardo, etc., et j'ai laissé ces noms fonctionner dans une ambiguïté fort embarrassante. Si bien que deux sortes d'objections pouvaient être légitimement formulées, et l'ont été en effet. D'un côté, on m'a dit : vous ne décrivez pas comme il faut Buffon, ni l'ensemble de l'œuvre de Buffon, et ce que vous dites sur Marx est dérisoirement insuffisant par rapport à la pensée de Marx. Ces objections étaient évidemment fondées, mais je ne pense pas qu'elles étaient tout à fait pertinentes par rapport à ce que je faisais ; car le problème pour moi n'était pas de décrire Buffon ou Marx, ni de restituer ce qu'ils avaient dit ou voulu dire : je cherchais simplement à trouver les règles selon lesquelles ils avaient formé un certain nombre de concepts ou d'ensembles théoriques qu'on peut rencontrer dans leurs textes. On a fait aussi une autre objection : vous formez, m'a-t-on dit, des familles monstrueuses, vous rapprochez des noms aussi manifestement opposés que ceux de Buffon et de Linné, vous mettez Cuvier à côté de Darwin, et cela contre le jeu le plus visible des parentés et des ressemblances naturelles. Là encore, je dirais que l'objection ne me semble pas convenir, car je n'ai jamais cherché à faire un tableau généalogique des individualités spirituelles, je n'ai pas voulu constituer un daguerréotype intellectuel du savant ou du naturaliste du XVIIe et du XVIIIe siècle ; je n'ai voulu former aucune famille, ni sainte ni perverse, j'ai cherché simplement – ce qui était beaucoup plus modeste – les conditions de fonctionnement de pratiques discursives spécifiques.

Alors, me direz-vous, pourquoi avoir utilisé, dans *Les Mots et les Choses,* des noms d'auteurs ? Il fallait, ou bien n'en utiliser aucun, ou bien définir la manière dont vous vous en servez. Cette objection-là est, je crois, parfaitement justifiée : j'ai essayé d'en mesurer les implications et les conséquences dans un texte qui va paraître

bientôt ; j'essaie d'y donner statut à de grandes unités discursives comme celles qu'on appelle l'Histoire naturelle ou l'Économie politique ; je me suis demandé selon quelles méthodes, quels instruments on peut les repérer, les scander, les analyser et les décrire. Voilà le premier volet d'un travail entrepris il y a quelques années et qui est achevé maintenant.

Mais une autre question se pose : celle de l'auteur – et c'est de celle-là que je voulais vous entretenir maintenant. Cette notion d'auteur constitue le moment fort de l'individualisation dans l'histoire des idées, des connaissances, des littératures, dans l'histoire de la philosophie aussi, et celle des sciences. Même aujourd'hui, quand on fait l'histoire d'un concept, ou d'un genre littéraire, ou d'un type de philosophie, je crois qu'on n'en considère pas moins de telles unités comme des scansions relativement faibles, secondes, et superposées par rapport à l'unité première, solide et fondamentale, qui est celle de l'auteur et de l'œuvre.

Je laisserai de côté, au moins pour l'exposé de ce soir, l'analyse historico-sociologique du personnage de l'auteur. Comment l'auteur s'est individualisé dans une culture comme la nôtre, quel statut on lui a donné, à partir de quel moment, par exemple, on s'est mis à faire des recherches d'authenticité et d'attribution, dans quel système de valorisation l'auteur a été pris, à quel moment on a commencé à raconter la vie non plus des héros mais des auteurs, comment s'est instaurée cette catégorie fondamentale de la critique « l'homme-et-l'œuvre », tout cela mériterait à coup sûr d'être analysé. Je voudrais pour l'instant envisager le seul rapport du texte à l'auteur, la manière dont le texte pointe vers cette figure qui lui est extérieure et antérieure, en apparence du moins.

Le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle. » Dans cette indifférence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine. Je dis « éthique », parce que cette indifférence n'est pas tellement un trait caractérisant la manière dont on parle ou dont on écrit ; elle est plutôt une sorte de règle immanente, sans cesse reprise, jamais tout à fait appliquée, un principe qui ne marque pas l'écriture comme résultat mais la domine comme pratique. Cette règle est trop connue pour qu'il soit besoin de l'analyser longtemps ; qu'il suffise ici de la spécifier par deux de ses grands thèmes. On peut dire d'abord que l'écriture d'aujourd'hui s'est affranchie du thème de l'expression : elle n'est référée qu'à elle-même, et pourtant, elle n'est pas prise dans la forme de l'intériorité ; elle s'identifie à sa propre extériorité déployée. Ce qui veut dire qu'elle est un jeu de signes ordonné moins à son contenu signifié qu'à la nature même du signifiant ; mais aussi que cette régularité de l'écriture est toujours expérimentée du

côté de ses limites ; elle est toujours en train de transgresser et d'inverser cette régularité qu'elle accepte et dont elle joue ; l'écriture se déploie comme un jeu qui va infailliblement au-delà de ses règles, et passe ainsi au-dehors. Dans l'écriture, il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écrire ; il ne s'agit pas de l'épinglage d'un sujet dans un langage ; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître.

Le second thème est encore plus familier ; c'est la parenté de l'écriture à la mort. Ce lien renverse un thème millénaire ; le récit, ou l'épopée des Grecs, était destiné à perpétuer l'immortalité du héros, et si le héros acceptait de mourir jeune, c'était pour que sa vie, consacrée ainsi, et magnifiée par la mort, passe à l'immortalité ; le récit rachetait cette mort acceptée. D'une autre façon, le récit arabe – je pense aux *Mille et Une Nuits* – avait aussi pour motivation, pour thème et prétexte, de ne pas mourir : on parlait, on racontait jusqu'au petit matin pour écarter la mort, pour repousser cette échéance qui devait fermer la bouche du narrateur. Le récit de Shéhérazade, c'est l'envers acharné du meurtre, c'est l'effet de toutes les nuits pour arriver à maintenir la mort hors du cercle de l'existence. Ce thème du récit ou de l'écriture faits pour conjurer la mort, notre culture l'a métamorphosé ; l'écriture est maintenant liée au sacrifice, au sacrifice même de la vie ; effacement volontaire qui n'a pas à être représenté dans les livres, puisqu'il est accompli dans l'existence même de l'écrivain. L'œuvre qui avait le devoir d'apporter l'immortalité a reçu maintenant le droit de tuer, d'être meurtrière de son auteur. Voyez Flaubert, Proust, Kafka. Mais il y a autre chose : ce rapport de l'écriture à la mort se manifeste aussi dans l'effacement des caractères individuels du sujet écrivant ; par toutes les chicanes qu'il établit entre lui et ce qu'il écrit, le sujet écrivant déroute tous les signes de son individualité particulière ; la marque de l'écrivain n'est plus que la singularité de son absence ; il lui faut tenir le rôle du mort dans le jeu de l'écriture. Tout cela est connu ; et il y a beau temps que la critique et la philosophie ont pris acte de cette disparition ou de cette mort de l'auteur.

Je ne suis pas sûr, cependant, qu'on ait tiré rigoureusement toutes les conséquences requises par ce constat, ni qu'on ait pris avec exactitude la mesure de l'événement. Plus précisément, il me semble qu'un certain nombre de notions qui sont aujourd'hui destinées à se substituer au privilège de l'auteur le bloquent, en fait, et esquivent ce qui devait être dégagé. Je prendrai simplement deux de ces notions qui sont, je crois, aujourd'hui, singulièrement importantes.

La notion d'œuvre, d'abord. On dit, en effet (et c'est encore une thèse bien familière), que le propre de la critique n'est pas de dégager les rapports de l'œuvre à l'auteur, ni de vouloir reconstituer à travers des textes une pensée ou une

expérience ; elle doit plutôt analyser l'œuvre dans sa structure, dans son architecture, dans sa forme intrinsèque et dans le jeu de ses relations internes. Or il faut aussitôt poser un problème : « Qu'est-ce qu'une œuvre ? qu'est-ce donc que cette curieuse unité qu'on désigne du nom d'œuvre ? de quels éléments est-elle composée ? Une œuvre, n'est-ce pas ce qu'a écrit celui qui est un auteur ? » On voit les difficultés surgir. Si un individu n'était pas un auteur, est-ce qu'on pourrait dire que ce qu'il a écrit, ou dit, ce qu'il a laissé dans ses papiers, ce qu'on a pu rapporter de ses propos, pourrait être appelé une « œuvre » ? Tant que Sade n'a pas été un auteur, qu'étaient donc ses papiers ? Des rouleaux de papier sur lesquels, à l'infini, pendant ses journées de prison, il déroulait ses fantasmes.

Mais supposons qu'on ait affaire à un auteur : est-ce que tout ce qu'il a écrit ou dit, tout ce qu'il a laissé derrière lui fait partie de son œuvre ? Problème à la fois théorique et technique. Quand on entreprend de publier, par exemple, les œuvres de Nietzsche, où faut-il s'arrêter ? Il faut tout publier, bien sûr, mais que veut dire ce « tout » ? Tout ce que Nietzsche a publié lui-même, c'est entendu. Les brouillons de ses œuvres ? Évidemment. Les projets d'aphorismes ? Oui. Les ratures également, les notes au bas des carnets ? Oui. Mais quand, à l'intérieur d'un carnet rempli d'aphorismes, on trouve une référence, l'indication d'un rendez-vous ou d'une adresse, une note de blanchisserie : œuvre, ou pas œuvre ? Mais pourquoi pas ? Et cela indéfiniment. Parmi les millions de traces laissées par quelqu'un après sa mort, comment peut-on définir une œuvre ? La théorie de l'œuvre n'existe pas, et ceux qui, ingénument, entreprennent d'éditer des œuvres manquent d'une telle théorie et leur travail empirique s'en trouve bien vite paralysé. Et on pourrait continuer : est-ce qu'on peut dire que *Les Mille et Une Nuits* constituent une œuvre ? Et les *Stromates*[2] de Clément d'Alexandrie ou les *Vies*[3] de Diogène Laërce ? On aperçoit quel foisonnement de questions se pose à propos de cette notion d'œuvre. De sorte qu'il est insuffisant d'affirmer : passons-nous de l'écrivain, passons-nous de l'auteur, et allons étudier, en elle-même, l'œuvre. Le mot « œuvre » et l'unité qu'il désigne sont probablement aussi problématiques que l'individualité de l'auteur.

Une autre notion, je crois, bloque le constat de disparition de l'auteur et retient en quelque sorte la pensée au bord de cet effacement ; avec subtilité, elle préserve encore l'existence de l'auteur. C'est la notion d'écriture. En toute rigueur, elle devrait permettre non seulement de se passer de la référence à l'auteur, mais de donner statut à son absence nouvelle. Dans le statut qu'on donne actuellement à la notion d'écriture, il n'est question, en effet, ni du geste d'écrire ni de la marque (symptôme ou signe) de ce qu'aurait voulu dire quelqu'un ; on s'efforce avec une

remarquable profondeur de penser la condition en général de tout texte, la condition à la fois de l'espace où il se disperse et du temps où il se déploie.

Je me demande si, réduite parfois à un usage courant, cette notion ne transpose pas, dans un anonymat transcendantal, les caractères empiriques de l'auteur. Il arrive qu'on se contente d'effacer les marques trop visibles de l'empiricité de l'auteur en faisant jouer, l'une parallèlement à l'autre, l'une contre l'autre, deux manières de la caractériser : la modalité critique et la modalité religieuse. En effet, prêter à l'écriture un statut originaire, n'est-ce pas une manière de retraduire en termes transcendantaux, d'une part, l'affirmation théologique de son caractère sacré, et, d'autre part, l'affirmation critique de son caractère créateur ? Admettre que l'écriture est en quelque sorte, par l'histoire même qu'elle a rendue possible, soumise à l'épreuve de l'oubli et de la répression, est-ce que ce n'est pas représenter en termes transcendantaux le principe religieux du sens caché (avec la nécessité d'interpréter) et le principe critique des significations implicites, des déterminations silencieuses, des contenus obscurs (avec la nécessité de commenter) ? Enfin, penser l'écriture comme absence, est-ce que ce n'est pas tout simplement répéter en termes transcendantaux le principe religieux de la tradition à la fois inaltérable et jamais remplie, et le principe esthétique de la survie de l'œuvre, de son maintien par-delà la mort, et de son excès énigmatique par rapport à l'auteur ?

Je pense donc qu'un tel usage de la notion d'écriture risque de maintenir les privilèges de l'auteur sous la sauvegarde de l'*a priori :* il fait subsister, dans la lumière grise de la neutralisation, le jeu des représentations qui ont formé une certaine image de l'auteur. La disparition de l'auteur, qui depuis Mallarmé est un événement qui ne cesse pas, se trouve soumise au verrouillage transcendantal. N'y a-t-il pas actuellement une ligne de partage importante entre ceux qui croient pouvoir encore penser les ruptures d'aujourd'hui dans la tradition historico-transcendantale du XIXe siècle et ceux qui s'efforcent de s'en affranchir définitivement.

*

Mais il ne suffit pas, évidemment, de répéter comme affirmation vide que l'auteur a disparu. De même, il ne suffit pas de répéter indéfiniment que Dieu et l'homme sont morts d'une mort conjointe. Ce qu'il faudrait faire, c'est repérer l'espace ainsi laissé vide par la disparition de l'auteur, suivre de l'œil la répartition des lacunes et des failles, et guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître.

Je voudrais d'abord évoquer en peu de mots les problèmes posés par l'usage du nom d'auteur. Qu'est-ce que c'est qu'un nom d'auteur ? Et comment fonctionne-t-il ? Bien éloigné de vous donner une solution, j'indiquerai seulement quelques-unes des difficultés qu'il présente.

Le nom d'auteur est un nom propre ; il pose les mêmes problèmes que lui. (Je me réfère ici, parmi différentes analyses, à celles de Searle[4].) Il n'est pas possible de faire du nom propre, évidemment, une référence pure et simple. Le nom propre (et le nom d'auteur également) a d'autres fonctions qu'indicatrices. Il est plus qu'une indication, un geste, un doigt pointé vers quelqu'un ; dans une certaine mesure, c'est l'équivalent d'une description. Quand on dit « Aristote », on emploie un mot qui est l'équivalent d'une description ou d'une série de descriptions définies, du genre de : « l'auteur des *Analytiques*[5] », ou : « le fondateur de l'ontologie », etc. Mais on ne peut pas s'en tenir là ; un nom propre n'a pas purement et simplement une signification ; quand on découvre que Rimbaud n'a pas écrit *La Chasse spirituelle,* on ne peut pas prétendre que ce nom propre ou ce nom d'auteur ait changé de sens. Le nom propre et le nom d'auteur se trouvent situés entre ces deux pôles de la description et de la désignation ; ils ont à coup sûr un certain lien avec ce qu'ils nomment, mais ni tout à fait sur le mode de la désignation, ni tout à fait sur le mode de la description : lien spécifique. Cependant – et c'est là qu'apparaissent les difficultés particulières du nom d'auteur –, le lien du nom propre avec l'individu nommé et le lien du nom d'auteur avec ce qu'il nomme ne sont pas isomorphes et ne fonctionnent pas de la même façon. Voici quelques-unes de ces différences.

Si je m'aperçois, par exemple, que Pierre Dupont n'a pas les yeux bleus, ou n'est pas né à Paris, ou n'est pas médecin, etc., il n'en reste pas moins que ce nom, Pierre Dupont, continuera toujours à se référer à la même personne ; le lien de désignation ne sera pas modifié pour autant. En revanche, les problèmes posés par le nom d'auteur sont beaucoup plus complexes : si je découvre que Shakespeare n'est pas né dans la maison qu'on visite aujourd'hui, voilà une modification qui, évidemment, ne va pas altérer le fonctionnement du nom d'auteur ; mais si on démontrait que Shakespeare n'a pas écrit les *Sonnets* qui passent pour les siens, voilà un changement d'un autre type : il ne laisse pas indifférent le fonctionnement du nom d'auteur. Et si on prouvait que Shakespeare a écrit l'*Organon*[6] de Bacon tout simplement parce que c'est le même auteur qui a écrit les œuvres de Bacon et celles de Shakespeare, voilà un troisième type de changement qui modifie entièrement le fonctionnement du nom d'auteur. Le nom d'auteur n'est donc pas exactement un nom propre comme les autres.

Bien d'autres faits signalent la singularité paradoxale du nom d'auteur. Ce n'est point la même chose de dire que Pierre Dupont n'existe pas et de dire qu'Homère ou Hermès Trismégiste n'ont pas existé ; dans un cas, on veut dire que personne ne porte le nom de Pierre Dupont ; dans l'autre, que plusieurs ont été confondus sous un seul nom ou que l'auteur véritable n'a aucun des traits rapportés traditionnellement au personnage d'Homère ou d'Hermès. Ce n'est point non plus la même chose de dire que Pierre Dupont n'est pas le vrai nom de X, mais bien Jacques Durand, et de dire que Stendhal s'appelait Henri Beyle. On pourrait aussi s'interroger sur le sens et le fonctionnement d'une proposition comme « Bourbaki, c'est untel, untel, etc. » et « Victor Eremita, Climacus, Anticlimacus, Frater Taciturnus, Constantin Constantius, c'est Kierkegaard ».

Ces différences tiennent peut-être au fait suivant : un nom d'auteur n'est pas simplement un élément dans un discours (qui peut être sujet ou complément, qui peut être remplacé par un pronom, etc.) ; il exerce par rapport aux discours un certain rôle : il assure une fonction classificatoire ; un tel nom permet de regrouper un certain nombre de textes, de les délimiter, d'en exclure quelques-uns, de les opposer à d'autres. En outre, il effectue une mise en rapport des textes entre eux : Hermès Trismégiste n'existait pas, Hippocrate non plus – au sens où l'on pourrait dire que Balzac existe –, mais que plusieurs textes aient été placés sous un même nom indique qu'on établissait entre eux un rapport d'homogénéité ou de filiation, ou d'authentification des uns par les autres, ou d'explication réciproque, ou d'utilisation concomitante. Enfin, le nom d'auteur fonctionne pour caractériser un certain mode d'être du discours : le fait, pour un discours, d'avoir un nom d'auteur, le fait que l'on puise dire « ceci a été écrit par un tel », ou « un tel en est l'auteur », indique que ce discours n'est pas une parole quotidienne, indifférente, une parole qui s'en va, qui flotte et passe, une parole immédiatement consommable, mais qu'il s'agit d'une parole qui doit être reçue sur un certain mode et qui doit, dans une culture donnée, recevoir un certain statut.

On en arriverait finalement à l'idée que le nom d'auteur ne va pas comme le nom propre de l'intérieur d'un discours à l'individu réel et extérieur qui l'a produit, mais qu'il court, en quelque sorte, à la limite des textes, qu'il les découpe, qu'il en suit les arêtes, qu'il en manifeste le mode d'être ou, du moins, qu'il le caractérise. Il manifeste l'événement d'un certain ensemble de discours, et il se réfère au statut de ce discours à l'intérieur d'une société et à l'intérieur d'une culture. Le nom d'auteur n'est pas situé dans l'état civil des hommes, il n'est pas non plus situé dans la fiction de l'œuvre, il est situé dans la rupture qui instaure un certain groupe de discours et son mode d'être singulier. On pourrait dire, par conséquent, qu'il y a dans une

civilisation comme la nôtre un certain nombre de discours qui sont pourvus de la fonction « auteur », tandis que d'autres en sont dépourvus. Une lettre privée peut bien avoir un signataire, elle n'a pas d'auteur ; un contrat peut bien avoir un garant, il n'a pas d'auteur. Un texte anonyme que l'on lit dans la rue sur un mur aura un rédacteur, il n'aura pas un auteur. La fonction auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société.

*

Il faudrait maintenant analyser cette fonction « auteur ». Dans notre culture, comment se caractérise un discours porteur de la fonction auteur ? En quoi s'oppose-t-il aux autres discours ? Je crois qu'on peut, si on considère seulement l'auteur d'un livre ou d'un texte, lui reconnaître quatre caractères différents.

Ils sont d'abord objets d'appropriation ; la forme de propriété dont ils relèvent est d'un type assez particulier ; elle a été codifiée voilà un certain nombre d'années maintenant. Il faut remarquer que cette propriété a été historiquement seconde, par rapport à ce qu'on pourrait appeler l'appropriation pénale. Les textes, les livres, les discours ont commencé à avoir réellement des auteurs (autres que des personnages mythiques, autres que de grandes figures sacralisées et sacralisantes) dans la mesure où l'auteur pouvait être puni, c'est-à-dire dans la mesure où les discours pouvaient être transgressifs. Le discours, dans notre culture (et dans bien d'autres sans doute), n'était pas, à l'origine, un produit, une chose, un bien ; c'était essentiellement un acte – un acte qui était placé dans le champ bipolaire du sacré et du profane, du licite et de l'illicite, du religieux et du blasphématoire. Il a été historiquement un geste chargé de risques avant d'être un bien pris dans un circuit de propriétés. Et lorsqu'on a instauré un régime de propriété pour les textes, lorsqu'on a édicté des règles strictes sur les droits d'auteur, sur les rapports auteurs-éditeurs, sur les droits de reproduction, etc. – c'est-à-dire à la fin du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e] siècle – c'est à ce moment-là que la possibilité de transgression qui appartenait à l'acte d'écrire a pris de plus en plus l'allure d'un impératif propre à la littérature. Comme si l'auteur, à partir du moment où il a été placé dans le système de propriété qui caractérise notre société, compensait le statut qu'il recevait ainsi en retrouvant le vieux champ bipolaire du discours, en pratiquant systématiquement la transgression, en restaurant le danger d'une écriture à laquelle d'un autre côté on garantissait les bénéfices de la propriété.

D'autre part, la fonction-auteur ne s'exerce pas d'une façon universelle et constante sur tous les discours. Dans notre civilisation, ce ne sont pas toujours les mêmes textes qui ont demandé à recevoir une attribution. Il y eut un temps où ces textes qu'aujourd'hui nous appellerions « littéraires » (récits, contes, épopées, tragédies, comédies) étaient reçus, mis en circulation, valorisés sans que soit posée la question de leur auteur ; leur anonymat ne faisait pas difficulté, leur ancienneté, vraie ou supposée, leur était une garantie suffisante. En revanche, les textes que nous dirions maintenant scientifiques, concernant la cosmologie et le ciel, la médecine et les maladies, les sciences naturelles ou la géographie, n'étaient reçus au Moyen Âge, et ne portaient une valeur de vérité, qu'à la condition d'être marqués du nom de leur auteur. « Hippocrate a dit », « Pline raconte » n'étaient pas au juste les formules d'un argument d'autorité ; c'étaient les indices dont étaient marqués des discours destinés à être reçus comme prouvés. Un chiasme s'est produit au XVIIe, ou au XVIIIe siècle : on a commencé à recevoir les discours scientifiques pour eux-mêmes, dans l'anonymat d'une vérité établie ou toujours à nouveau démontrable ; c'est leur appartenance à un ensemble systématique qui leur donne garantie, et non point la référence à l'individu qui les a produits. La fonction-auteur s'efface, le nom de l'inventeur ne servant tout au plus qu'à baptiser un théorème, une proposition, un effet remarquable, une propriété, un corps, un ensemble d'éléments, un syndrome pathologique. Mais les discours « littéraires » ne peuvent plus être reçus que dotés de la fonction auteur : à tout texte de poésie ou de fiction on demandera d'où il vient, qui l'a écrit, à quelle date, en quelles circonstances ou à partir de quel projet. Le sens qu'on lui accorde, le statut ou la valeur qu'on lui reconnaît dépendent de la manière dont on répond à ces questions. Et si, par suite d'un accident ou d'une volonté explicite de l'auteur, il nous parvient dans l'anonymat, le jeu est aussitôt de retrouver l'auteur. L'anonymat littéraire ne nous est pas supportable ; nous ne l'acceptons qu'à titre d'énigme. La fonction auteur joue à plein de nos jours pour les œuvres littéraires. (Bien sûr, il faudrait nuancer tout cela : la critique a commencé, depuis un certain temps, à traiter les œuvres selon leur genre et leur type, d'après les éléments récurrents qui y figurent, selon les variations propres autour d'un invariant qui n'est plus le créateur individuel. De même, si la référence à l'auteur n'est plus guère en mathématiques qu'une manière de nommer des théorèmes ou des ensembles de propositions, en biologie et en médecine, l'indication de l'auteur, et de la date de son travail, joue un rôle assez différent : ce n'est pas simplement une manière d'indiquer la source, mais de donner un certain indice de « fiabilité » en rapport avec les techniques et les objets d'expérience utilisés à cette époque-là et dans tel laboratoire.)

Troisième caractère de cette fonction-auteur. Elle ne se forme pas spontanément comme l'attribution d'un discours à un individu. Elle est le résultat d'une opération complexe qui construit un certain être de raison qu'on appelle l'auteur. Sans doute, à cet être de raison, on essaie de donner un statut réaliste : ce serait, dans l'individu, une instance « profonde », un pouvoir « créateur », un « projet », le lieu originaire de l'écriture. Mais en fait, ce qui dans l'individu est désigné comme auteur (ou ce qui fait d'un individu un auteur) n'est que la projection, dans des termes toujours plus ou moins pychologisants, du traitement qu'on fait subir aux textes, des rapprochements qu'on opère, des traits qu'on établit comme pertinents, des continuités qu'on admet, ou des exclusions qu'on pratique. Toutes ces opérations varient selon les époques, et les types du discours. On ne construit pas un « auteur philosophique » comme un « poète » ; et on ne construisait pas l'auteur d'une œuvre romanesque au XVIIIe siècle comme de nos jours. Pourtant, on peut retrouver à travers le temps un certain invariant dans les règles de construction de l'auteur.

Il me paraît, par exemple, que la manière dont la critique littéraire a, pendant longtemps, défini l'auteur – ou plutôt construit la forme-auteur à partir des textes et des discours existants – est assez directement dérivée de la manière dont la tradition chrétienne a authentifié (ou au contraire rejeté) les textes dont elle disposait. En d'autres termes, pour « retrouver » l'auteur dans l'œuvre, la critique moderne use de schémas fort voisins de l'exégèse chrétienne lorsqu'elle voulait prouver la valeur d'un texte par la sainteté de l'auteur. Dans le *De viris illustribus*[7], saint Jérôme explique que l'homonymie ne suffit pas à identifier d'une façon légitime les auteurs de plusieurs œuvres : des individus différents ont pu porter le même nom, ou l'un a pu, abusivement, emprunter le patronyme de l'autre. Le nom comme marque individuelle n'est pas suffisant lorsqu'on s'adresse à la tradition textuelle. Comment donc attribuer plusieurs discours à un seul et même auteur ? Comment faire jouer la fonction-auteur pour savoir si on a affaire à un ou plusieurs individus ? Saint Jérôme donne quatre critères : si, parmi plusieurs livres attribués à un auteur, l'un est inférieur aux autres, il faut le retirer de la liste de ses œuvres (l'auteur est alors défini comme un certain niveau constant de valeur) ; de même, si certains textes sont en contradiction de doctrine avec les autres œuvres d'un auteur (l'auteur est alors défini comme un certain champ de cohérence conceptuelle ou théorique) ; il faut également exclure les œuvres qui sont écrites dans un style différent, avec des mots et des tournures qu'on ne rencontre pas d'ordinaire sous la plume de l'écrivain (c'est l'auteur comme unité stylistique) ; enfin, on doit considérer comme interpolés les textes qui se rapportent à des événements ou qui citent des personnages postérieurs à la mort de l'auteur (l'auteur est alors moment historique défini et point de

rencontre d'un certain nombre d'événements). Or la critique littéraire moderne, même lorsqu'elle n'a pas de souci d'authentification (ce qui est la règle générale), ne définit guère l'auteur autrement : l'auteur, c'est ce qui permet d'expliquer aussi bien la présence de certains événements dans une œuvre que leurs transformations, leurs déformations, leurs modifications diverses (et cela par la biographie de l'auteur, le repérage de sa perspective individuelle, l'analyse de son appartenance sociale ou de sa position de classe, la mise au jour de son projet fondamental). L'auteur, c'est également le principe d'une certaine unité d'écriture – toutes les différences devant être réduites au moins par les principes de l'évolution, de la maturation ou de l'influence. L'auteur, c'est encore ce qui permet de surmonter les contradictions qui peuvent se déployer dans une série de textes : il doit bien y avoir – à un certain niveau de sa pensée ou de son désir, de sa conscience ou de son inconscience – un jour à partir duquel les contradictions se résolvent, les éléments incompatibles s'enchaînant finalement les uns aux autres ou s'organisant autour d'une contradiction fondamentale ou originaire. Enfin, l'auteur, c'est un certain foyer d'expression qui, sous des formes plus ou moins achevées, se manifeste aussi bien, et avec la même valeur, dans des œuvres, dans des brouillons, dans des lettres, dans des fragments, etc. Les quatre critères de l'authenticité selon saint Jérôme (critères qui paraissent bien insuffisants aux exégètes d'aujourd'hui) définissent les quatre modalités selon lesquelles la critique moderne fait jouer la fonction-auteur.

Mais la fonction-auteur n'est pas en effet une pure et simple reconstruction qui se fait de seconde main à partir d'un texte donné comme un matériau inerte. Le texte porte toujours en lui-même un certain nombre de signes qui renvoient à l'auteur. Ces signes sont bien connus des grammairiens : ce sont les pronoms personnels, les adverbes de temps et de lieu, la conjugaison des verbes. Mais il faut remarquer que ces éléments ne jouent pas de la même façon dans les discours qui sont pourvus de la fonction-auteur et dans ceux qui en sont dépourvus. Dans ces derniers, de tels « embrayeurs » renvoient au locuteur réel et aux coordonnées spatio-temporelles de son discours (encore que certaines modifications puissent se produire : ainsi lorsqu'on rapporte des discours en première personne). Dans les premiers, en revanche, leur rôle est plus complexe et plus variable. On sait bien que dans un roman qui se présente comme le récit d'un narrateur, le pronom de première personne, le présent de l'indicatif, les signes de la localisation ne renvoient jamais exactement à l'écrivain, ni au moment où il écrit ni au geste même de son écriture ; mais à un alter ego dont la distance à l'écrivain peut être plus ou moins grande et varier au cours même de l'œuvre. Il serait tout aussi faux de chercher l'auteur du côté de l'écrivain réel que du côté de ce locuteur fictif ; la fonction-auteur s'effectue

dans la scission même – dans ce partage et cette distance. On dira, peut-être, que c'est là seulement une propriété singulière du discours romanesque ou poétique : un jeu où ne s'engagent que ces « quasi-discours ». En fait, tous les discours qui sont pourvus de la fonction-auteur comportent cette pluralité d'ego. L'ego qui parle dans la préface d'un traité de mathématiques – et qui en indique les circonstances de composition – n'est identique ni dans sa position ni dans son fonctionnement à celui qui parle dans le cours d'une démonstration et qui apparaît sous la forme d'un « Je conclus » ou « Je suppose » : dans un cas, le « je » renvoie à un individu sans équivalent qui, en un lieu et un temps déterminés, a accompli un certain travail ; dans le second, le « je » désigne un plan et un moment de démonstration que tout individu peut occuper, pourvu qu'il ait accepté le même système de symboles, le même jeu d'axiomes, le même ensemble de démonstrations préalables. Mais on pourrait aussi, dans le même traité, repérer un troisième ego ; celui qui parle pour dire le sens du travail, les obstacles rencontrés, les résultats obtenus, les problèmes qui se posent encore ; cet ego se situe dans le champ des discours mathématiques déjà existants ou encore à venir. La fonction-auteur n'est pas assurée par l'un de ces ego (le premier) aux dépens des deux autres, qui n'en seraient plus alors que le dédoublement fictif. Il faut dire au contraire que, dans de tels discours, la fonction-auteur joue de telle sorte qu'elle donne lieu à la dispersion de ces trois ego simultanés.

Sans doute l'analyse pourrait-elle reconnaître encore d'autres traits caractéristique de la fonction-auteur. Mais je m'en tiendrai aujourd'hui aux quatre que je viens d'évoquer, parce qu'ils paraissent à la fois les plus visibles et les plus importants. Je les résumerai ainsi : la fonction-auteur est liée au système juridique et institutionnel qui enserre, détermine, articule l'univers des discours ; elle ne s'exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et dans toutes les formes de civilisation ; elle n'est pas définie par l'attribution spontanée d'un discours à son producteur, mais par une série d'opérations spécifiques et complexes ; elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper.

*

Mais je me rends compte que jusqu'à présent j'ai limité mon thème d'une façon injustifiable. À coup sûr, il aurait fallu parler de ce qu'est la fonction-auteur dans la

peinture, dans la musique, dans les techniques, etc. Cependant, à supposer même qu'on s'en tienne, comme je voudrais le faire ce soir, au monde des discours, je crois bien avoir donné au terme « auteur » un sens beaucoup trop étroit. Je me suis limité à l'auteur entendu comme auteur d'un texte, d'un livre ou d'une œuvre dont on peut légitimement lui attribuer la production. Or il est facile de voir que, dans l'ordre du discours, on peut être l'auteur de bien plus que d'un livre – d'une théorie, d'une tradition, d'une discipline à l'intérieur desquelles d'autres livres et d'autres auteurs vont pouvoir à leur tour prendre place. Je dirais, d'un mot, que ces auteurs se trouvent dans une position « transdiscursive ».

C'est un phénomène constant – aussi vieux à coup sûr que notre civilisation. Homère et Aristote, les Pères de l'Église ont joué ce rôle ; mais aussi les premiers mathématiciens et ceux qui ont été à l'origine de la tradition hippocratique. Mais il me semble qu'on a vu apparaître, au cours du XIXe siècle en Europe, des types d'auteurs assez singuliers et qu'on ne saurait confondre ni avec les « grands » auteurs littéraires, ni avec les auteurs de textes religieux canoniques, ni avec les fondateurs de sciences. Appelons-les, d'une façon un peu arbitraire, « fondateurs de discursivité ».

Ces auteurs ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement les auteurs de leurs œuvres, de leurs livres. Ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes. En ce sens, ils sont fort différents, par exemple, d'un auteur de romans qui n'est jamais, au fond, que l'auteur de son propre texte. Freud n'est pas simplement l'auteur de la *Traumdeutung* ou du *Mot d'esprit*[8] ; Marx n'est pas simplement l'auteur du *Manifeste* ou du *Capital*[9] : ils ont établi une possibilité indéfinie de discours. Évidemment, il est facile de faire une objection. Il n'est pas vrai que l'auteur d'un roman ne soit que l'auteur de son propre texte ; en un sens, lui aussi, pourvu qu'il soit, comme on dit, un peu « important », régit et commande plus que cela. Pour prendre un exemple très simple, on peut dire qu'Ann Radcliffe n'a pas seulement écrit *Les Visions du château des Pyrénées*[10] et un certain nombre d'autres romans, elle a rendu possible les romans de terreur du début du XIXe siècle, et, dans cette mesure-là, sa fonction d'auteur excède son œuvre même. Seulement, à cette objection, je crois qu'on peut répondre : ce que rendent possible ces instaurateurs de discursivité (je prends pour exemple Marx et Freud, car je crois qu'ils sont à la fois les premiers et les plus importants), ce qu'ils rendent possible, c'est tout autre chose que ce que rend possible un auteur de romans. Les textes d'Ann Radcliffe ont ouvert le champ à un certain nombre de ressemblances et d'analogies qui ont leur modèle ou principe dans son œuvre propre. Celle-ci contient des signes caractéristiques, des figures, des rapports, des structures qui ont pu être réutilisés par d'autres. Dire qu'Ann Radcliffe a fondé le roman de terreur

veut dire en fin de compte : dans le roman de terreur du XIXe siècle, on retrouvera, comme chez Ann Radcliffe, le thème de l'héroïne prise au piège de sa propre innocence, la figure du château secret qui fonctionne comme une contre-cité, le personnage du héros noir, maudit, voué à faire expier au monde le mal qu'on lui a fait, etc. En revanche, quand je parle de Marx ou de Freud comme « instaurateurs de discursivité », je veux dire qu'ils n'ont pas rendu simplement possible un certain nombre d'analogies, ils ont rendu possible (et tout autant) un certain nombre de différences. Ils ont ouvert l'espace pour autre chose qu'eux et qui pourtant appartient à ce qu'ils ont fondé. Dire que Freud a fondé la psychanalyse, cela ne veut pas dire (cela ne veut pas simplement dire) que l'on retrouve le concept de la libido, ou la technique d'analyse des rêves chez Abraham ou Melanie Klein, c'est dire que Freud a rendu possibles un certain nombre de différences par rapport à ses textes, à ses concepts, à ses hypothèses qui relèvent toutes du discours psychanalytique lui-même.

Aussitôt surgit, je crois, une difficulté nouvelle, ou du moins un nouveau problème : est-ce que ce n'est pas le cas, après tout, de tout fondateur de science, ou de tout auteur qui, dans une science, a introduit une transformation qu'on peut dire féconde ? Après tout, Galilée n'a pas rendu simplement possibles ceux qui ont répété après lui les lois qu'il avait formulées, mais il a rendu possibles des énoncés bien différents de ce que lui-même avait dit. Si Cuvier est le fondateur de la biologie, ou Saussure celui de la linguistique, ce n'est pas parce qu'on les a imités, ce n'est pas parce qu'on a repris, ici ou là, le concept d'organisme ou de signe, c'est parce que Cuvier a rendu possible dans une certaine mesure cette théorie de l'évolution qui était terme à terme opposée à son propre fixisme ; c'est dans la mesure où Saussure a rendu possible une grammaire générative qui est fort différente de ses analyses structurales. Donc, l'instauration de discursivité semble être du même type, au premier regard, en tout cas, que la fondation de n'importe quelle scientificité. Cependant, je crois qu'il y a une différence, et une différence notable. En effet, dans le cas d'une scientificité, l'acte qui la fonde est de plain-pied avec ses transformations futures ; il fait, en quelque sorte, partie de l'ensemble des modifications qu'il rend possibles. Cette appartenance, bien sûr, peut prendre plusieurs formes. L'acte de fondation d'une scientificité peut apparaître, au cours des transformations ultérieures de cette science, comme n'étant après tout qu'un cas particulier d'un ensemble beaucoup plus général qui se découvre alors. Il peut apparaître aussi comme entaché d'intuition et d'empiricité ; il faut alors le formaliser de nouveau, et en faire l'objet d'un certain nombre d'opérations théoriques supplémentaires qui le fondent plus rigoureusement, etc. Enfin, il peut

apparaître comme une généralisation hâtive, qu'il faut limiter et dont il faut retracer le domaine restreint de validité. Autrement dit, l'acte de fondation d'une scientificité peut toujours être réintroduit à l'intérieur de la machinerie des transformations qui en dérivent.

Or je crois que l'instauration d'une discursivité est hétérogène à ses transformations ultérieures. Étendre un type de discursivité comme la psychanalyse telle qu'elle a été instaurée par Freud, ce n'est pas lui donner une généralité formelle qu'elle n'aurait pas admise au départ, c'est simplement lui ouvrir un certain nombre de possibilités d'applications. La limiter, c'est, en réalité, essayer d'isoler dans l'acte instaurateur un nombre éventuellement restreint de propositions ou d'énoncés, auxquels seuls on reconnaît valeur fondatrice et par rapport auxquels tels concepts ou théorie admis par Freud pourront être considérés comme dérivés, seconds, accessoires. Enfin, dans l'œuvre de ces instaurateurs, on ne reconnaît pas certaines propositions comme fausses, on se contente, quand on essaie de saisir cet acte d'instauration, d'écarter les énoncés qui ne seraient pas pertinents, soit qu'on les considère comme inessentiels, soit qu'on les considère comme « préhistoriques » et relevant d'un autre type de discursivité. Autrement dit, à la différence de la fondation d'une science, l'instauration discursive ne fait pas partie de ces transformations ultérieures, elle demeure nécessairement en retrait ou en surplomb. La conséquence, c'est qu'on définit la validité théorique d'une proposition par rapport à l'œuvre de ces instaurateurs – alors que, dans le cas de Galilée et de Newton, c'est par rapport à ce que sont, en leur structure et leur normativité intrinsèque, la physique ou la cosmologie qu'on peut affirmer la validité de telle proposition qu'ils ont pu avancer. Pour parler d'une façon très schématique : l'œuvre de ces instaurateurs ne se situe pas par rapport à la science et dans l'espace qu'elle dessine ; mais c'est la science ou la discursivité qui se rapporte à leur œuvre comme à des coordonnées premières.

On comprend par là qu'on rencontre, comme une nécessité inévitable dans de telles discursivités, l'exigence d'un « retour à l'origine ». [Ici encore, il faut distinguer ces « retours à... » des phénomènes de « redécouverte » et de « réactualisation » qui se produisent fréquemment dans les sciences. Par « redécouvertes », j'entendrai les effets d'analogie ou d'isomorphisme qui, à partir des formes actuelles du savoir, rendent perceptible une figure qui a été brouillée, ou qui a disparu. Je dirai par exemple que Chomsky, dans son livre sur la grammaire cartésienne[11], a redécouvert une certaine figure du savoir qui va de Cordemoy à Humboldt : elle n'est constituable, à vrai dire, qu'à partir de la grammaire générative, car c'est cette dernière qui en détient la loi de construction ; en réalité, il s'agit d'un codage

rétrospectif du regard historique. Par « réactualisation », j'entendrai tout autre chose : la réinsertion d'un discours dans un domaine de généralisation, d'application ou de transformation qui est pour lui nouveau. Et là, l'histoire des mathématiques est riche de tels phénomènes (je renvoie ici à l'étude que Michel Serres a consacrée aux anamnèses mathématiques[12]). Par « retour à », que faut-il entendre ? Je crois qu'on peut ainsi désigner un mouvement qui a sa spécificité propre et qui caractérise justement les instaurations de discursivité. Pour qu'il y ait retour, en effet, il faut, d'abord, qu'il y ait eu oubli, non pas oubli accidentel, non pas recouvrement par quelque incompréhension, mais oubli essentiel et constitutif. L'acte d'instauration, en effet, est tel, en son essence même, qu'il ne peut pas ne pas être oublié. Ce qui le manifeste, ce qui en dérive, c'est, en même temps, ce qui établit l'écart et ce qui le travestit. Il faut que cet oubli non accidentel soit investi dans des opérations précises, qu'on peut situer, analyser, et réduire par le retour même à cet acte instaurateur. Le verrou de l'oubli n'a pas été surajouté de l'extérieur, il fait partie de la discursivité en question, c'est celle-ci qui lui donne sa loi ; l'instauration discursive ainsi oubliée est à la fois la raison d'être du verrou et la clef qui permet de l'ouvrir, de telle sorte que l'oubli et l'empêchement du retour lui-même ne peuvent être levés que par le retour. En outre, ce retour s'adresse à ce qui est présent dans le texte, plus précisément, on revient au texte même, au texte dans sa nudité, et, en même temps, pourtant, on revient à ce qui est marqué en creux, en absence, en lacune dans le texte. On revient à un certain vide que l'oubli a esquivé ou masqué, qu'il a recouvert d'une fausse ou d'une mauvaise plénitude et le retour doit redécouvrir cette lacune et ce manque ; de là, le jeu perpétuel qui caractérise ces retours à l'instauration discursive – jeu qui consiste à dire d'un côté : cela y était, il suffisait de lire, tout s'y trouve, il fallait que les yeux soient bien fermés et les oreilles bien bouchées pour qu'on ne le voie ni ne l'entende ; et, inversement : non, ce n'est point dans ce mot-ci, ni dans ce mot-là, aucun des mots visibles et lisibles ne dit ce qui est maintenant en question, il s'agit plutôt de ce qui est dit à travers les mots, dans leur espacement, dans la distance qui les sépare.] Il s'ensuit naturellement que ce retour, qui fait partie du discours lui-même, ne cesse de le modifier, que le retour au texte n'est pas un supplément historique qui viendrait s'ajouter à la discursivité elle-même et la redoublerait d'un ornement qui, après tout, n'est pas essentiel ; il est un travail effectif et nécessaire de transformation de la discursivité elle-même. Le réexamen du texte de Galilée peut bien changer la connaissance que nous avons de l'histoire de la mécanique, jamais cela ne peut changer la mécanique elle-même. En revanche, le réexamen des textes de Freud modifie la psychanalyse elle-même et ceux de Marx, le marxisme. [Or pour caractériser ces retours, il faut ajouter un dernier

caractère : ils se font vers une sorte de couture énigmatique de l'œuvre et de l'auteur. En effet, c'est bien en tant qu'il est texte de l'auteur et de cet auteur-ci que le texte a valeur instauratrice, et c'est pour cela, parce qu'il est texte de cet auteur, qu'il faut revenir vers lui. Il n'y a aucune chance pour que la redécouverte d'un texte inconnu de Newton ou de Cantor modifie la cosmologie classique ou la théorie des ensembles, telles qu'elles ont été développées (tout au plus cette exhumation est-elle susceptible de modifier la connaissance historique que nous avons de leur genèse). En revanche, la remise au jour d'un texte comme l'*Esquisse*[13] de Freud – et dans la mesure même où c'est un texte de Freud – risque toujours de modifier non pas la connaissance historique de la psychanalyse, mais son champ théorique – ne serait-ce qu'en en déplaçant l'accentuation ou le centre de gravité. Par de tels retours, qui font partie de leur trame même, les champs discursifs dont je parle comportent à l'égard de leur auteur « fondamental » et médiat un rapport qui n'est pas identique au rapport qu'un texte quelconque entretient avec son auteur immédiat.]

Ce que je viens d'esquisser à propos de ces « instaurations discursives » est, bien entendu, très schématique. En particulier, l'opposition que j'ai essayé de tracer entre une telle instauration et la fondation scientifique. Il n'est peut-être pas toujours facile de décider si on a affaire à ceci ou à cela : et rien ne prouve que ce sont là deux procédures exclusives l'une de l'autre. Je n'ai tenté cette distinction qu'à une seule fin : montrer que cette fonction-auteur, déjà complexe quand on essaie de la repérer au niveau d'un livre ou d'une série de textes qui portent une signature définie, comporte encore de nouvelles déterminations, quand on essaie de l'analyser dans des ensembles plus vastes – des groupes d'œuvres, des disciplines entières.

Source : *Dits et écrits I*, pp. 819-837.

TEXTE 34

Ne pas s'imaginer sur la foi de l'apparence que certaines des disciplines historiques sont allées du continu au discontinu, tandis que les autres allaient du fourmillement des discontinuités aux grandes unités ininterrompues ; ne pas s'imaginer que dans l'analyse de la politique, des institutions ou de l'économie on a été de plus en plus sensible aux déterminations globales, mais que, dans l'analyse des idées et du savoir, on a prêté une attention de plus en plus grande aux jeux de la

différence ; ne pas croire qu'une fois encore ces deux grandes formes de description se sont croisées sans se reconnaître.

En fait ce sont les mêmes problèmes qui se sont posés ici et là, mais qui ont provoqué en surface des effets inverses. Ces problèmes, on peut les résumer d'un mot : la mise en question du *document*. Pas de malentendu : il est bien évident que depuis qu'une discipline comme l'histoire existe, on s'est servi de documents, on les a interrogés, on s'est interrogé sur eux ; on leur a demandé non seulement ce qu'ils voulaient dire, mais s'ils disaient bien la vérité, et à quel titre ils pouvaient le prétendre, s'ils étaient sincères ou falsificateurs, bien informés ou ignorants, authentiques ou altérés. Mais chacune de ces questions et toute cette grande inquiétude critique pointaient vers une même fin : reconstituer, à partir de ce que disent ces documents – et parfois à demi-mot – le passé dont ils émanent et qui s'est évanoui maintenant loin derrière eux ; le document était toujours traité comme le langage d'une voix maintenant réduite au silence, – sa trace fragile, mais par chance déchiffrable. Or, par une mutation qui ne date pas d'aujourd'hui, mais qui n'est pas sans doute encore achevée, l'histoire a changé sa position à l'égard du document : elle se donne pour tâche première, non point de l'interpréter, non point de déterminer s'il dit vrai et quelle est sa valeur expressive, mais de le travailler de l'intérieur et de l'élaborer : elle l'organise, le découpe, le distribue, l'ordonne, le répartit en niveaux, établit des séries, distingue ce qui est pertinent de ce qui ne l'est pas, repère des éléments, définit des unités, décrit des relations. Le document n'est donc plus pour l'histoire cette matière inerte à travers laquelle elle essaie de reconstituer ce que les hommes ont fait ou dit, ce qui est passé et dont seul le sillage demeure : elle cherche à définir dans le tissu documentaire lui-même des unités, des ensembles, des séries, des rapports. Il faut détacher l'histoire de l'image où elle s'est longtemps complu et par quoi elle trouvait sa justification anthropologique : celle d'une mémoire millénaire et collective qui s'aidait de documents matériels pour retrouver la fraîcheur de ses souvenirs ; elle est le travail et la mise en œuvre d'une matérialité documentaire (livres, textes, récits, registres, actes, édifices, institutions, règlements, techniques, objets, coutumes, etc.) qui présente toujours et partout, dans toute société, des formes soit spontanées soit organisées de rémanences. Le document n'est pas l'heureux instrument d'une histoire qui serait en elle-même et de plein droit *mémoire* ; l'histoire, c'est une certaine manière pour une société de donner statut et élaboration à une masse documentaire dont elle ne se sépare pas.

Disons pour faire bref que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de « mémoriser » les *monuments* du passé, de les transformer en *documents* et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en

silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire, c'est ce qui transforme les *documents* en *monuments,* et qui, là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relations, de constituer en ensembles. Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique ; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie, – à la description intrinsèque du monument.

À cela plusieurs conséquences. Et d'abord l'effet de surface qu'on a déjà signalé : la multiplication des ruptures dans l'histoire des idées, la mise au jour des périodes longues dans l'histoire proprement dite. Celle-ci, en effet, sous sa forme traditionnelle se donnait pour tâche de définir des relations (de causalité simple, de détermination circulaire, d'antagonisme, d'expression) entre des faits ou des événements datés : la série étant donnée, il s'agissait de préciser le voisinage de chaque élément. Désormais le problème est de constituer des séries : de définir pour chacune ses éléments, d'en fixer les bornes, de mettre au jour le type de relations qui lui est spécifique, d'en formuler la loi, et, au-delà, de décrire les rapports entre différentes séries, pour constituer ainsi des séries de séries, ou des « tableaux » : de là la multiplication des strates, leur décrochage, la spécificité du temps et des chronologies qui leur sont propres ; de là la nécessité de distinguer non plus seulement des événements importants (avec une longue chaîne de conséquences) et des événements minimes, mais des types d'événements de niveau tout à fait différent (les uns brefs, les autres de durée moyenne, comme l'expansion d'une technique, ou une raréfaction de la monnaie, les autres enfin d'allure lente comme un équilibre démographique ou l'ajustement progressif d'une économie à une modification du climat) ; de là la possibilité de faire apparaître des séries à repères larges constituées d'événements rares ou d'événements répétitifs. L'apparition des périodes longues dans l'histoire d'aujourd'hui n'est pas un retour aux philosophies de l'histoire, aux grands âges du monde, ou aux phases prescrites par le destin des civilisations ; c'est l'effet de l'élaboration, méthodologiquement concertée, des séries. Or dans l'histoire des idées, de la pensée, et des sciences, la même mutation a provoqué un effet inverse : elle a dissocié la longue série constituée par le progrès de la conscience, ou la téléologie de la raison, ou l'évolution de la pensée humaine ; elle a remis en question les thèmes de la convergence et de l'accomplissement ; elle a mis en doute les possibilités de la totalisation. Elle a amené l'individualisation de séries

différentes, qui se juxtaposent, se succèdent, se chevauchent, s'entrecroisent sans qu'on puisse les réduire à un schéma linéaire. Ainsi sont apparues, à la place de cette chronologie continue de la raison, qu'on faisait invariablement remonter à l'inaccessible origine, à son ouverture fondatrice, des échelles parfois brèves, distinctes les unes des autres, rebelles à une loi unique, porteuses souvent d'un type d'histoire qui est propre à chacune, et irréductibles au modèle général d'une conscience qui acquiert, progresse et se souvient.

Seconde conséquence : la notion de discontinuité prend une place majeure dans les disciplines historiques. Pour l'histoire dans sa forme classique, le discontinu était à la fois le donné et l'impensable : ce qui s'offrait sous l'espèce des événements dispersés – décisions, accidents, initiatives, découvertes ; et ce qui devait être, par l'analyse, contourné, réduit, effacé pour qu'apparaisse la continuité des événements. La discontinuité, c'était ce stigmate de l'éparpillement temporel que l'historien avait à charge de supprimer de l'histoire. Elle est devenue maintenant un des éléments fondamentaux de l'analyse historique. Elle y apparaît sous un triple rôle. Elle constitue d'abord une opération délibérée de l'historien (et non plus ce qu'il reçoit malgré lui du matériau qu'il a à traiter) ; car il doit, au moins à titre d'hypothèse systématique, distinguer les niveaux possibles de l'analyse, les méthodes qui sont propres à chacun, et les périodisations qui leur conviennent. Elle est aussi le résultat de sa description (et non plus ce qui doit s'éliminer sous l'effet de son analyse) : car ce qu'il entreprend de découvrir, ce sont les limites d'un processus, le point d'inflexion d'une courbe, l'inversion d'un mouvement régulateur, les bornes d'une oscillation, le seuil d'un fonctionnement, l'instant de dérèglement d'une causalité circulaire. Elle est enfin le concept que le travail ne cesse de spécifier (au lieu de le négliger comme un blanc uniforme et indifférent entre deux figures positives) ; elle prend une forme et une fonction spécifiques selon le domaine et le niveau où on l'assigne : on ne parle pas de la même discontinuité quand on décrit un seuil épistémologique, le rebroussement d'une courbe de population, ou la substitution d'une technique à une autre. Notion paradoxale que celle de discontinuité : puisqu'elle est à la fois instrument et objet de recherche ; puisqu'elle délimite le champ dont elle est l'effet ; puisqu'elle permet d'individualiser les domaines, mais qu'on ne peut l'établir que par leur comparaison. Et puisqu'en fin de compte peut-être, elle n'est pas simplement un concept présent dans le discours de l'historien, mais que celui-ci en secret la suppose : d'où pourrait-il parler, en effet, sinon à partir de cette rupture qui lui offre comme objet l'histoire – et sa propre histoire ? Un des traits les plus essentiels de l'histoire nouvelle, c'est sans doute ce déplacement du discontinu : son passage de l'obstacle à la pratique ; son intégration dans le discours

de l'historien où il ne joue plus le rôle d'une fatalité extérieure qu'il faut réduire, mais d'un concept opératoire qu'on utilise ; et par là l'inversion de signes grâce à laquelle il n'est plus le négatif de la lecture historique (son envers, son échec, la limite de son pouvoir) mais l'élément positif qui détermine son objet et valide son analyse.

Troisième conséquence : le thème et la possibilité d'une *histoire globale* commencent à s'effacer, et on voit s'esquisser le dessin, fort différent, de ce qu'on pourrait appeler une *histoire générale*. Le projet d'une histoire globale, c'est celui qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une civilisation, le principe – matériel ou spirituel – d'une société, la signification commune à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion, – ce qu'on appelle métaphoriquement le « visage » d'une époque. Un tel projet est lié à deux ou trois hypothèses : on suppose qu'entre tous les événements d'une aire spatio-temporelle bien définie, entre tous les phénomènes dont on a retrouvé la trace, on doit pouvoir établir un système de relations homogènes : réseau de causalité permettant de dériver chacun d'eux, rapports d'analogie montrant comment ils se symbolisent les uns les autres, ou comment ils expriment tous un seul et même noyau central ; on suppose d'autre part qu'une seule et même forme d'historicité emporte les structures économiques, les stabilités sociales, l'inertie des mentalités, les habitudes techniques, les comportements politiques, et les soumet tous au même type de transformation ; on suppose enfin que l'histoire elle-même peut-être articulée en grandes unités – stades ou phases – qui détiennent en elles-mêmes leur principe de cohésion. Ce sont ces postulats que l'histoire nouvelle met en question quand elle problématise les séries, les découpes, les limites, les dénivellations, les décalages, les spécificités chronologiques, les formes singulières de rémanence, les types possibles de relation. Mais ce n'est point qu'elle cherche à obtenir une pluralité d'histoires juxtaposées et indépendantes les unes des autres : celle de l'économie à côté de celle des institutions, et à côté d'elles encore celles des sciences, des religions ou des littératures ; ce n'est point non plus qu'elle cherche seulement à signaler entre ces histoires différentes, des coïncidences de dates, ou des analogies de forme et de sens. Le problème qui s'ouvre alors – et qui définit la tâche d'une histoire générale – c'est de déterminer quelle forme de relation peut être légitimement décrite entre ces différentes séries ; quel système vertical elles sont susceptibles de former ; quel est, des unes aux autres, le jeu des corrélations et des dominances ; de quel effet peuvent être les décalages, les temporalités différentes, les diverses rémanences ; dans quels ensembles distincts certains éléments peuvent figurer simultanément ; bref, non seulement quelles séries, mais quelles « séries de séries » – ou en d'autres termes,

quels « tableaux[14] » il est possible de constituer. Une description globale resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique – principe, signification, esprit, vision du monde, forme d'ensemble ; une histoire générale déploierait au contraire l'espace d'une dispersion.

Enfin, dernière conséquence : l'histoire nouvelle rencontre un certain nombre de problèmes méthodologiques dont plusieurs, à n'en pas douter, lui préexistaient largement, mais dont le faisceau maintenant la caractérise. Parmi eux, on peut citer : la constitution de *corpus* cohérents et homogènes de documents (corpus ouverts ou fermés, finis ou indéfinis), l'établissement d'un principe de choix (selon qu'on veut traiter exhaustivement la masse documentaire, qu'on pratique un échantillonnage d'après des méthodes de prélèvement statistique, ou qu'on essaie de déterminer à l'avance les éléments les plus représentatifs) ; la définition du niveau d'analyse et des éléments qui sont pour lui pertinents (dans le matériau étudié, on peut relever les indications numériques ; les références – explicites ou non – à des événements, à des institutions, à des pratiques ; les mots employés, avec leurs règles d'usage et les champs sémantiques qu'ils dessinent, ou encore la structure formelle des propositions et les types d'enchaînements qui les unissent) ; la spécification d'une méthode d'analyse (traitement quantitatif des données, décomposition selon un certain nombre de traits assignables dont on étudie les corrélations, déchiffrement interprétatif, analyse des fréquences et des distributions) ; la délimitation des ensembles et des sous-ensembles qui articulent le matériau étudié (régions, périodes, processus unitaires) ; la détermination des relations qui permettent de caractériser un ensemble (il peut s'agir de relations numériques ou logiques ; de relations fonctionnelles, causales, analogiques ; il peut s'agir de la relation de signifiant à signifié).

Tous ces problèmes font partie désormais du champ méthodologique de l'histoire. Champ qui mérite l'attention, et pour deux raisons. D'abord parce qu'on voit jusqu'à quel point il s'est affranchi de ce qui constituait, naguère encore, la philosophie de l'histoire, et des questions qu'elle posait (sur la rationalité ou la téléologie du devenir, sur la relativité du savoir historique, sur la possibilité de découvrir ou de constituer un sens à l'inertie du passé, et à la totalité inachevée du présent). Ensuite, parce qu'il recoupe en certains de ses points des problèmes qu'on retrouve ailleurs – dans les domaines par exemple de la linguistique, de l'ethnologie, de l'économie, de l'analyse littéraire, de la mythologie. À ces problèmes on peut bien donner si on veut le signe du structuralisme. Sous plusieurs conditions cependant : ils sont loin de couvrir à eux seuls le champ méthodologique de l'histoire, ils n'en occupent qu'une part dont l'importance varie avec les domaines et les niveaux

d'analyse ; sauf dans un certain nombre de cas relativement limités, ils n'ont pas été importés de la linguistique ou de l'ethnologie (selon le parcours fréquent aujourd'hui), mais ils ont pris naissance dans le champ de l'histoire elle-même – essentiellement dans celui de l'histoire économique et à l'occasion des questions qu'elle posait ; enfin ils n'autorisent aucunement à parler d'une structuralisation de l'histoire, ou du moins d'une tentative pour surmonter un « conflit » ou une « opposition » entre structure et devenir : il y a maintenant beau temps que les historiens repèrent, décrivent et analysent des structures, sans avoir jamais eu à se demander s'ils ne laissaient pas échapper la vivante, la fragile, la frémissante « histoire ». L'opposition structure-devenir n'est pertinente ni pour la définition du champ historique, ni, sans doute, pour la définition d'une méthode structurale.

*

Cette mutation épistémologique de l'histoire n'est pas encore achevée aujourd'hui. Elle ne date pas d'hier cependant, puisqu'on peut sans doute en faire remonter à Marx le premier moment. Mais elle fut longue à prendre ses effets. De nos jours encore, et surtout pour l'histoire de la pensée, elle n'a pas été enregistrée ni réfléchie, alors que d'autres transformations plus récentes ont pu l'être – celles de la linguistique par exemple. Comme s'il avait été particulièrement difficile, dans cette histoire que les hommes retracent de leurs propres idées et de leurs propres connaissances, de formuler une théorie générale de la discontinuité, des séries, des limites, des unités, des ordres spécifiques, des autonomies et des dépendances différenciées. Comme si, là où on avait été habitué à chercher des origines, à remonter indéfiniment la ligne des antécédences, à reconstituer des traditions, à suivre des courbes évolutives, à projeter des téléologies, et à recourir sans cesse aux métaphores de la vie, on éprouvait une répugnance singulière à penser la différence, à décrire des écarts et des dispersions, à dissocier la forme rassurante de l'identique. Ou plus exactement, comme si de ces concepts de seuils, de mutations, de systèmes indépendants, de séries limitées – tels qu'ils sont utilisés de fait par les historiens –, on avait du mal à faire la théorie, à tirer les conséquences générales, et même à dériver toutes les implications possibles. Comme si nous avions peur de penser l'*Autre* dans le temps de notre propre pensée.

Il y a à cela une raison. Si l'histoire de la pensée pouvait demeurer le lieu des continuités ininterrompues, si elle nouait sans cesse des enchaînements que nulle analyse ne saurait défaire sans abstraction, si elle tramait, tout autour de ce que les

hommes disent et font, d'obscures synthèses qui anticipent sur lui, le préparent, et le conduisent indéfiniment vers son avenir, – elle serait pour la souveraineté de la conscience un abri privilégié. L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée ; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour – sous la forme de la conscience historique – se les approprier derechef, y restaurer sa maîtrise et y trouver ce qu'on peut bien appeler sa demeure. Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation et les résolutions n'y sont jamais que des prises de conscience.

Sous des formes différentes, ce thème a joué un rôle constant depuis le XIXe siècle : sauver, contre tous les décentrements, la souveraineté du sujet, et les figures jumelles de l'anthropologie et de l'humanisme. Contre le décentrement opéré par Marx – par l'analyse historique des rapports de production, des déterminations économiques et de la lutte des classes – il a donné lieu, vers la fin du XIXe siècle, à la recherche d'une histoire globale, où toutes les différences d'une société pourraient être ramenées à une forme unique, à l'organisation d'une vision du monde, à l'établissement d'un système de valeurs, à un type cohérent de civilisation. Au décentrement opéré par la généalogie nietzschéenne, il a opposé la recherche d'un fondement originaire qui fasse de la rationalité le *telos* de l'humanité, et lie toute l'histoire de la pensée à la sauvegarde de cette rationalité, au maintien de cette téléologie, et au retour toujours nécessaire vers ce fondement. Enfin, plus récemment lorsque les recherches de la psychanalyse, de la linguistique, de l'ethnologie ont décentré le sujet par rapport aux lois de son désir, aux formes de son langage, aux règles de son action, ou aux jeux de ses discours mythiques ou fabuleux, lorsqu'il fut clair que l'homme lui-même, interrogé sur ce qu'il était, ne pouvait pas rendre compte de sa sexualité et de son inconscient, des formes systématiques de sa langue, ou de la régularité de ses fictions, à nouveau le thème d'une continuité de l'histoire a été réactivé : une histoire qui ne serait pas scansion, mais devenir ; qui ne serait pas jeu de relations, mais dynamisme interne ; qui ne serait pas système, mais dur travail de la liberté ; qui ne serait pas forme, mais effort incessant d'une conscience se reprenant elle-même et essayant de se ressaisir jusqu'au plus profond de ses conditions : une histoire qui serait à la fois longue patience ininterrompue et vivacité d'un mouvement qui finit par rompre toutes les limites. Pour faire valoir ce thème qui oppose à l'« immobilité » des structures, à leur

système « fermé », à leur nécessaire « synchronie », l'ouverture vivante de l'histoire, il faut évidemment nier dans les analyses historiques elles-mêmes l'usage de la discontinuité, la définition des niveaux et des limites, la description des séries spécifiques, la mise au jour de tout le jeu des différences. On est donc amené à anthropologiser Marx, à en faire un historien des totalités, et à retrouver en lui le propos de l'humanisme ; on est donc amené à interpréter Nietzsche dans les termes de la philosophie transcendantale, et à rabattre sa généalogie sur le plan d'une recherche de l'originaire ; on est amené enfin à laisser de côté, comme si jamais encore il n'avait affleuré, tout ce champ de problèmes méthodologiques que l'histoire nouvelle propose aujourd'hui. Car, s'il s'avérait que la question des discontinuités, des systèmes et des transformations, des séries et des seuils, se pose dans toutes les disciplines historiques (et dans celles qui concernent les idées ou les sciences non moins que dans celles qui concernent l'économie et les sociétés), alors comment pourrait-on opposer avec quelque aspect de légitimité le « devenir » au « système », le mouvement aux régulations circulaires, ou comme on dit dans une irréflexion bien légère l'« histoire » à la « structure » ?

C'est la même fonction conservatrice qui est à l'œuvre dans le thème des totalités culturelles – pour lequel on a critiqué puis travesti Marx –, dans le thème d'une recherche de l'originaire – qu'on a opposé à Nietzsche avant de vouloir l'y transposer –, et dans le thème d'une histoire vivante, continue et ouverte. On criera donc à l'histoire assassinée chaque fois que dans une analyse historique – et surtout s'il s'agit de la pensée, des idées ou des connaissances – on verra utiliser de façon trop manifeste les catégories de la discontinuité et de la différence, les notions de seuil, de rupture et de transformation, la description des séries et des limites. On dénoncera là un attentat contre les droits imprescriptibles de l'histoire et contre le fondement de toute historicité possible. Mais il ne faut pas s'y tromper : ce qu'on pleure si fort, ce n'est pas la disparition de l'histoire, c'est l'effacement de cette forme d'histoire qui était en secret, mais tout entière, référée à l'activité synthétique du sujet ; ce qu'on pleure, c'est ce devenir qui devait fournir à la souveraineté de la conscience un abri plus sûr, moins exposé, que les mythes, les systèmes de parenté, les langues, la sexualité ou le désir ; ce qu'on pleure, c'est la possibilité de ranimer par le projet, le travail du sens ou le mouvement de la totalisation, le jeu des déterminations matérielles, des règles de pratique, des systèmes inconscients, des relations rigoureuses mais non réfléchies, des corrélations qui échappent à toute expérience vécue ; ce qu'on pleure, c'est cet usage idéologique de l'histoire par lequel on essaie de restituer à l'homme tout ce qui, depuis plus d'un siècle, n'a cessé de lui échapper. On avait entassé tous les trésors d'autrefois dans la vieille citadelle de cette

histoire ; on la croyait solide : on l'avait sacralisée ; on en avait fait le lieu dernier de la pensée anthropologique ; on avait cru pouvoir y capturer ceux-là mêmes qui s'étaient acharnés contre elle ; on avait cru en faire des gardiens vigilants. Mais cette vieille forteresse, les historiens l'ont désertée depuis longtemps et ils sont partis travailler ailleurs ; on s'aperçoit même que Marx ou Nietzsche n'assurent pas la sauvegarde qu'on leur avait confiée. Il ne faut plus compter sur eux pour garder les privilèges ; ni pour affirmer une fois de plus – et Dieu sait pourtant si on en aurait besoin dans la détresse d'aujourd'hui – que l'histoire, elle au moins, est vivante et continue, qu'elle est, pour le sujet à la question, le lieu du repos, de la certitude, de la réconciliation – du sommeil tranquillisé.

*

[...]

Ce travail n'est pas la reprise et la description exacte de ce qu'on peut lire dans l'*Histoire de la folie,* la *Naissance de la clinique,* ou *Les Mots et les Choses.* Sur bon nombre de points, il en est différent. Il comporte aussi pas mal de corrections et de critiques internes. D'une façon générale, l'*Histoire de la folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une « expérience », montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire ; dans la *Naissance de la clinique,* le recours, tenté plusieurs fois, à l'analyse structurale, menaçait d'esquiver la spécificité du problème posé, et le niveau propre à l'archéologie ; enfin dans *Les Mots et les Choses,* l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle. Que ces dangers, je n'aie pas été capable de les éviter, me chagrine : je me console en me disant qu'ils étaient inscrits dans l'entreprise même puisque, pour prendre ses mesures propres, elle avait à se dégager elle-même de ces méthodes diverses et de ces divers formes d'histoire ; et puis, sans les questions qui m'ont été posées[15], sans les difficultés soulevées, sans les objections, je n'aurais sans doute pas vu se dessiner d'une façon aussi nette l'entreprise à laquelle, bon gré mal gré, je me trouve désormais lié. De là, la manière précautionneuse, boitillante de ce texte : à chaque instant, il prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites, se cogne sur ce qu'il ne veut pas dire, creuse des fossés pour définir son propre chemin. À chaque instant, il dénonce la confusion possible. Il décline son identité, non sans dire au préalable : je

ne suis ni ceci ni cela. Ce n'est pas critique, la plupart du temps ; ce n'est point manière de dire que tout le monde s'est trompé à droite et à gauche. C'est définir un emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages ; c'est – plutôt que de vouloir réduire les autres au silence, en prétendant que leur propos est vain – essayer de définir cet espace blanc d'où je parle, et qui prend forme lentement dans un discours que je sens si précaire, si incertain encore.

*

– Vous n'êtes pas sûr de ce que vous dites ? Vous allez de nouveau changer, vous déplacer par rapport aux questions qu'on vous pose, dire que les objections ne pointent pas réellement vers le lieu où vous vous prononcez ? Vous vous préparez à dire encore une fois que vous n'avez jamais été ce qu'on vous reproche d'être ? Vous aménagez déjà l'issue qui vous permettra, dans votre prochain livre de resurgir ailleurs et de narguer comme vous le faites maintenant : non, non, je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici d'où je vous regarde en riant.

– Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais – d'une main un peu fébrile – le labyrinthe où m'aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l'enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n'aurai jamais plus à rencontrer. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état-civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire.

Source : *L'Archéologie du savoir,* pp. 13-24 et 26-28.

TEXTE 35

La mise en jeu des concepts de discontinuité, de rupture, de seuil, de limite, de série, de transformation pose à toute analyse historique non seulement des questions de procédure mais des problèmes théoriques. Ce sont ces problèmes qui vont être

étudiés ici (les questions de procédure seront envisagées au cours de prochaines enquêtes empiriques ; si du moins l'occasion, le désir et le courage me viennent de les entreprendre). Encore ne seront-ils envisagés que dans un champ particulier : dans ces disciplines si incertaines de leurs frontières, si indécises dans leur contenu qu'on appelle histoire des idées, ou de la pensée, ou des sciences, ou des connaissances.

Il y a d'abord à accomplir un travail négatif : s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à sa manière, le thème de la continuité. Elles n'ont pas sans doute une structure conceptuelle bien rigoureuse ; mais leur fonction est précise. Telle est la notion de tradition : elle vise à donner un statut temporel singulier à un ensemble de phénomènes à la fois successifs et identiques (ou du moins analogues) ; elle permet de repenser la dispersion de l'histoire dans la forme du même ; elle autorise à réduire la différence propre à tout commencement, pour remonter sans discontinuer dans l'assignation indéfinie de l'origine ; grâce à elle, on peut isoler les nouveautés sur fond de permanence, et en transférer le mérite à l'originalité, au génie, à la décision propre aux individus. Telle aussi la notion d'influence qui fournit un support – trop magique pour pouvoir être bien analysé – aux faits de transmission et de communication ; qui réfère à un processus d'allure causale (mais sans délimitation rigoureuse ni définition théorique) les phénomènes de ressemblance ou de répétition ; qui lie, à distance et à travers le temps – comme par l'intermédiaire d'un milieu de propagation – des unités définies comme individus, œuvres, notions ou théories. Telles les notions de développement et d'évolution : elles permettent de regrouper une succession d'événements dispersés, de les rapporter à un seul et même principe organisateur, de les soumettre à la puissance exemplaire de la vie (avec ses jeux adaptatifs, sa capacité d'innovation, l'incessante corrélation de ses différents éléments, ses systèmes d'assimilation et d'échanges), de découvrir, déjà à l'œuvre dans chaque commencement, un principe de cohérence et l'esquisse d'une unité future, de maîtriser le temps par un rapport perpétuellement réversible entre une origine et un terme jamais donnés, toujours à l'œuvre. Telles encore les notions de « mentalité » ou d'« esprit » qui permettent d'établir entre les phénomènes simultanés ou successifs d'une époque donnée une communauté de sens, des liens symboliques, un peu de ressemblance et de miroir – ou qui font surgir comme principe d'unité et d'explication la souveraineté d'une conscience collective. Il faut remettre en question ces synthèses toutes faites, ces groupements que d'ordinaire on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est reconnue d'entrée de jeu ; il faut débusquer ces formes et ces forces obscures par lesquelles on a l'habitude de lier entre eux les discours des hommes ; il faut les

chasser de l'ombre où elles règnent. Et plutôt que de les laisser valoir spontanément, accepter de n'avoir affaire, par souci de méthode et en première instance, qu'à une population d'événements dispersés.

Il faut aussi s'inquiéter devant ces découpages ou groupements dont nous avons acquis la familiarité. Peut-on admettre, telles quelles, la distinction des grands types de discours, ou celle des formes ou des genres qui opposent les unes aux autres sciences, littérature, philosophie, religion, histoire, fiction, etc., et qui en font des sortes de grandes individualités historiques ? Nous ne sommes pas sûrs nous-mêmes de l'usage de ces distinctions dans le monde de discours qui est le nôtre. À plus forte raison lorsqu'il s'agit d'analyser des ensembles d'énoncés qui étaient, à l'époque de leur formulation, distribués, répartis et caractérisés d'une tout autre manière : après tout la « littérature » et la « politique » sont des catégories récentes qu'on ne peut appliquer à la culture médiévale ou même encore à la culture classique que par une hypothèse rétrospective, et par un jeu d'analogies formelles ou de ressemblances sémantiques ; mais ni la littérature, ni la politique, ni non plus la philosophie et les sciences n'articulaient le champ du discours, au XVII[e] ou au XVIII[e] siècle, comme elles l'ont articulé au XIX[e] siècle. De toute façon, ces découpages – qu'il s'agisse de ceux que nous admettons, ou de ceux qui sont contemporains des discours étudiés – sont toujours eux-mêmes des catégories réflexives, des principes de classement, des règles normatives, des types institutionnalisés : ce sont à leur tour des faits de discours qui méritent d'être analysés à côté des autres ; ils ont, à coup sûr, avec eux des rapports complexes, mais ils n'en sont pas des caractères intrinsèques, autochtones et universellement reconnaissables.

Mais surtout les unités qu'il faut mettre en suspens sont celles qui s'imposent de la façon la plus immédiate : celles du livre et de l'œuvre. En apparence, peut-on les effacer sans un extrême artifice ? Ne sont-elles pas données de la façon la plus certaine ? Individualisation matérielle du livre, qui occupe un espace déterminé, qui a une valeur économique, et qui marque de soi-même, par un certain nombre de signes, les limites de son commencement et de sa fin ; établissement d'une œuvre qu'on reconnaît et qu'on délimite en attribuant un certain nombre de textes à un auteur. Et pourtant dès qu'on y regarde d'un peu plus près les difficultés commencent. Unité matérielle du livre ? Est-ce bien la même s'il s'agit d'une anthologie de poèmes, d'un recueil de fragments posthumes, du *Traité des Coniques* ou d'un tome de l'*Histoire de France* de Michelet ? Est-ce bien la même s'il s'agit d'*Un coup de dés,* du procès de Gilles de Rais, du *San Marco* de Butor, ou d'un missel catholique ? En d'autres termes l'unité matérielle du volume n'est-elle pas une unité faible, accessoire, au regard de l'unité discursive à laquelle il donne support ?

Mais cette unité discursive, à son tour, est-elle homogène et uniformément applicable ? Un roman de Stendhal ou un roman de Dostoïevski ne s'individualisent pas comme ceux de *La Comédie humaine* ; et ceux-ci à leur tour ne se distinguent pas les uns des autres comme *Ulysse* de l'*Odyssée.* C'est que les marges d'un livre ne sont jamais nettes ni rigoureusement tranchées : par-delà le titre, les premières lignes et le point final, par-delà sa configuration interne et la forme qui l'autonomise, il est pris dans un système de renvois à d'autres livres, d'autres textes, d'autres phrases : nœud dans un réseau. Et ce jeu de renvois n'est pas homologue, selon qu'on a affaire à un traité de mathématiques, à un commentaire de textes, à un récit historique, à un épisode dans un cycle romanesque ; ici et là l'unité du livre, même entendue comme faisceau de rapports, ne peut être considérée comme identique. Le livre a beau se donner comme un objet qu'on a sous la main ; il a beau se recroqueviller en ce petit parallélépipède qui l'enferme : son unité est variable et relative. Dès qu'on l'interroge, elle perd son évidence ; elle ne s'indique elle-même, elle ne se construit qu'à partir d'un champ complexe de discours.

Quant à l'œuvre, les problèmes qu'elle soulève sont plus difficiles encore. En apparence pourtant, quoi de plus simple ? Une somme de textes qui peuvent être dénotés par le signe d'un nom propre. Or cette dénotation (même si on laisse de côté les problèmes de l'attribution), n'est pas une fonction homogène : le nom d'un auteur dénote-t-il de la même façon un texte qu'il a lui-même publié sous son nom, un texte qu'il a présenté sous un pseudonyme, un autre qu'on aura retrouvé après sa mort à l'état d'ébauche, un autre encore qui n'est qu'un griffonnage, un carnet de notes, un « papier » ? La constitution d'une œuvre complète ou d'un *opus* suppose un certain nombre de choix qu'il n'est pas facile de justifier ni même de formuler : suffit-il d'ajouter aux textes publiés par l'auteur ceux qu'il projetait de donner à l'impression, et qui ne sont restés inachevés que par le fait de la mort ? Faut-il intégrer aussi tout ce qui est brouillon, premier dessein, corrections et ratures des livres ? Faut-il ajouter les esquisses abandonnées ? Et quel statut donner aux lettres, aux notes, aux conversations rapportées, aux propos transcrits par les auditeurs, bref à cet immense fourmillement de traces verbales qu'un individu laisse autour de lui au moment de mourir, et qui parlent dans un entrecroisement indéfini tant de langages différents ? En tout cas le nom « Mallarmé » ne se réfère pas de la même façon aux thèmes anglais, aux traductions d'Edgar Poe, aux poèmes, ou aux réponses à des enquêtes ; de même, ce n'est pas le même rapport qui existe entre le nom de Nietzsche d'une part et d'autre part les autobiographies de jeunesse, les dissertations scolaires, les articles philologiques, *Zarathoustra, Ecce homo,* les lettres, les dernières cartes postales signées par « Dionysos » ou « Kaiser Nietzsche », les

innombrables carnets où s'enchevêtrent les notes de blanchisserie et les projets d'aphorismes. En fait, si on parle si volontiers et sans s'interroger davantage de l'« œuvre » d'un auteur, c'est qu'on la suppose définie par une certaine fonction d'expression. On admet qu'il doit y avoir un niveau (aussi profond qu'il est nécessaire de l'imaginer) auquel l'œuvre se révèle, en tous ses fragments, même les plus minuscules et les plus inessentiels, comme l'expression de la pensée, ou de l'expérience, ou de l'imagination, ou de l'inconscient de l'auteur, ou encore des déterminations historiques dans lesquelles il était pris. Mais on voit aussitôt qu'une pareille unité, loin d'être donnée immédiatement, est constituée par une opération ; que cette opération est interprétative (puisqu'elle déchiffre, dans le texte, la transcription de quelque chose qu'il cache et qu'il manifeste à la fois) ; qu'enfin l'opération qui détermine l'opus, en son unité, et par conséquent l'œuvre elle-même ne sera pas la même s'il s'agit de l'auteur du *Théâtre et son double* ou de l'auteur du *Tractatus* et donc, qu'ici et là ce n'est pas dans le même sens qu'on parlera d'une « œuvre ». L'œuvre ne peut être considérée ni comme une unité immédiate, ni comme une unité certaine, ni comme une unité homogène.

Enfin, dernière précaution pour mettre hors circuit les continuités irréfléchies par lesquelles on organise, par avance, le discours qu'on entend analyser : renoncer à deux thèmes qui sont liés l'un à l'autre et qui se font face. L'un veut qu'il ne soit jamais possible d'assigner, dans l'ordre du discours, l'irruption d'un événement véritable ; qu'au-delà de tout commencement apparent, il y a toujours une origine secrète – si secrète et si originaire qu'on ne peut jamais la ressaisir tout à fait en elle-même. Si bien qu'on serait fatalement reconduit, à travers la naïveté des chronologies, vers un point indéfiniment reculé, jamais présent dans aucune histoire ; lui-même ne serait que son propre vide ; et à partir de lui tous les commencements ne pourraient jamais être que recommencement ou occultation (à vrai dire, en un seul et même geste, ceci *et* cela). À ce thème se rattache un autre selon lequel tout discours manifeste reposerait secrètement sur un déjà-dit ; et que ce déjà-dit ne serait pas simplement une phrase déjà prononcée, un texte déjà écrit, mais un « jamais-dit », un discours sans corps, une voix aussi silencieuse qu'un souffle, une écriture qui n'est que le creux de sa propre trace. On suppose ainsi que tout ce qu'il arrive au discours de formuler se trouve déjà articulé dans ce demi-silence qui lui est préalable, qui continue à courir obstinément au-dessous de lui, mais qu'il recouvre et fait taire. Le discours manifeste ne serait en fin de compte que la présence répressive de ce qu'il ne dit pas ; et ce non-dit serait un creux qui mine de l'intérieur tout ce qui se dit. Le premier motif voue l'analyse historique du discours à être quête et répétition d'une origine qui échappe à toute détermination

historique ; l'autre la voue à être interprétation ou écoute d'un déjà-dit qui serait en même temps un non-dit. Il faut renoncer à tous ces thèmes qui ont pour fonction de garantir l'infinie continuité du discours et sa secrète présence à soi dans le jeu d'une absence toujours reconduite. Se tenir prêt à accueillir chaque moment du discours dans son irruption d'événement ; dans cette ponctualité où il apparaît, et dans cette dispersion temporelle qui lui permet d'être répété, su, oublié, transformé, effacé jusque dans ses moindres traces, enfoui, bien loin de tout regard, dans la poussière des livres. Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine ; il faut le traiter dans le jeu de son instance.

Ces formes préalables de continuité, toutes ces synthèses qu'on ne problématise pas et qu'on laisse valoir de plein droit, il faut donc les tenir en suspens. Non point, certes, les récuser définitivement, mais secouer la quiétude avec laquelle on les accepte ; montrer qu'elles ne vont pas de soi, qu'elles sont toujours l'effet d'une construction dont il s'agit de connaître les règles et de contrôler les justifications ; définir à quelles conditions et en vue de quelles analyses certaines sont légitimes ; indiquer celles qui, de toute façon, ne peuvent plus être admises. Il se pourrait bien, par exemple, que les notions d'« influence » ou d'« évolution » relèvent d'une critique qui les mette – pour un temps plus ou moins long – hors d'usage. Mais l'« œuvre », mais le « livre », ou encore ces unités comme la « science » ou la « littérature », faut-il pour toujours s'en passer ? Faut-il les tenir pour illusions, bâtisses sans légitimité, résultats mal acquis ? Faut-il renoncer à prendre tout appui même provisoire sur eux et à leur donner jamais une définition ? Il s'agit en fait de les arracher à leur quasi-évidence, de libérer les problèmes qu'ils posent ; de reconnaître qu'ils ne sont pas le lieu tranquille à partir duquel on peut poser d'autres questions (sur leur structure, leur cohérence, leur systématicité, leurs transformations), mais qu'ils posent par eux-mêmes tout un faisceau de questions (Que sont-ils ? Comment les définir ou les limiter ? À quels types distincts de lois peuvent-ils obéir ? De quelle articulation sont-ils susceptibles ? À quels sous-ensembles peuvent-ils donner lieu ? Quels phénomènes spécifiques font-ils apparaître dans le champ du discours ?). Il s'agit de reconnaître qu'ils ne sont peut-être pas au bout du compte ce qu'on croyait au premier regard. Bref, qu'ils exigent une théorie ; et que cette théorie ne peut pas se faire sans qu'apparaisse, dans sa pureté non synthétique, le champ des faits de discours à partir duquel on les construit.

Et moi-même à mon tour, je ne ferai rien d'autre : certes, je prendrai pour repère initial des unités toutes données (comme la psychopathologie, ou la médecine, ou l'économie politique) ; mais je ne me placerai pas à l'intérieur de ces unités

douteuses pour en étudier la configuration interne ou les secrètes contradictions. Je ne m'appuierai sur elles que le temps de me demander quelles unités elles forment ; de quel droit elles peuvent revendiquer un domaine qui les spécifient dans l'espace et une continuité qui les individualise dans le temps ; selon quelles lois elles se forment ; sur fond de quels événements discursifs elles se découpent ; et si finalement elles ne sont pas, dans leur individualité acceptée et quasi institutionnelle, l'effet de surface d'unités plus consistantes. Je n'accepterai les ensembles que l'histoire me propose que pour les mettre aussitôt à la question ; pour les dénouer et savoir si on peut les recomposer légitimement ; pour savoir s'il ne faut pas en reconstituer d'autres ; pour les replacer dans un espace plus général qui, en dissipant leur apparente familiarité, permet d'en faire la théorie.

Une fois suspendues ces formes immédiates de continuité, tout un domaine en effet se trouve libéré. Un domaine immense, mais qu'on peut définir : il est constitué par l'ensemble de tous les énoncés effectifs (qu'ils aient été parlés et écrits), dans leurs dispersion d'événements et dans l'instance qui est propre à chacun. Avant d'avoir affaire, en toute certitude, à une science, ou à des romans, ou à des discours politiques, ou à l'œuvre d'un auteur ou même à un livre, le matériau qu'on a à traiter dans sa neutralité première, c'est une population d'événements dans l'espace du discours en général. Ainsi apparaît le projet d'une *description des événements discursifs* comme horizon pour la recherche des unités qui s'y forment. Cette description se distingue facilement de l'analyse de la langue. Certes, on ne peut établir un système linguistique (si on ne le construit pas artificiellement) qu'en utilisant un corpus d'énoncés, ou une collection de faits de discours ; mais il s'agit alors de définir, à partir de cet ensemble qui a valeur d'échantillon, des règles qui permettent de construire éventuellement d'autres énoncés que ceux-là : même si elle a disparu depuis longtemps, même si personne ne la parle plus et qu'on l'a restaurée sur de rares fragments, une langue constitue toujours un système pour des énoncés possibles : c'est un ensemble fini de règles qui autorise un nombre infini de performances. Le champ des événements discursifs en revanche est l'ensemble toujours fini et actuellement limité de seules séquences linguistiques qui ont été formulées ; elles peuvent bien être innombrables, elle peuvent bien, par leur masse, dépasser toute capacité d'enregistrement, de mémoire ou de lecture : elles constituent cependant un ensemble fini. La question que pose l'analyse de la langue, à propos d'un fait de discours quelconque, est toujours : selon quelles règles tel énoncé a-t-il été construit, et par conséquent selon quelles règles d'autres énoncés semblables pourraient-ils être construits ? La description des événements du discours

pose une tout autre question : comment se fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ?

On voit également que cette description du discours s'oppose à l'histoire de la pensée. Là encore, on ne peut reconstituer un système de pensée qu'à partir d'un ensemble défini de discours. Mais cet ensemble est traité de telle manière qu'on essaie de retrouver par-delà les énoncés eux-mêmes l'intention du sujet parlant, son activité consciente, ce qu'il a voulu dire, ou encore le jeu inconscient qui s'est fait jour malgré lui dans ce qu'il a dit ou dans la presque imperceptible cassure de ses paroles manifestes ; de toute façon il s'agit de reconstituer un autre discours, de retrouver la parole muette, murmurante, intarissable qui anime de l'intérieur la voix qu'on entend, de rétablir le texte menu et invisible qui parcourt l'interstice des lignes écrites et parfois les bouscule. L'analyse de la pensée est toujours *allégorique* par rapport au discours qu'elle utilise. Sa question est infailliblement : qu'est-ce qui se disait donc dans ce qui était dit ? L'analyse du champ discursif est orientée tout autrement ; il s'agit de saisir l'énoncé dans l'étroitesse et la singularité de son événement ; de déterminer les conditions de son existence, d'en fixer au plus juste les limites, d'établir ses corrélations aux autres énoncés qui peuvent lui être liés, de montrer quelles autres formes d'énonciation il exclut. On ne cherche point, au-dessous de ce qui est manifeste, le bavardage à demi silencieux d'un autre discours ; on doit montrer pourquoi il ne pouvait être autre qu'il n'était, en quoi il est exclusif de tout autre, comment il prend, au milieu des autres et par rapport à eux, une place que nul autre ne pourrait occuper. La question propre à une telle analyse, on pourrait la formuler ainsi : quelle est donc cette singulière existence, qui vient au jour dans ce qui se dit, – et nulle part ailleurs ?

On doit se demander à quoi peut servir finalement cette mise en suspens de toutes les unités admises, s'il s'agit, au total, de retrouver les unités qu'on a feint de questionner au départ. En fait, l'effacement systématique des unités toutes données permet d'abord de restituer à l'énoncé sa singularité d'événement, et de montrer que la discontinuité n'est pas seulement un de ces grands accidents qui forment faille dans la géologie de l'histoire, mais là déjà dans le fait simple de l'énoncé ; on le fait surgir dans son irruption historique ; ce qu'on essaie de mettre sous le regard, c'est cette incision qu'il constitue, cette irréductible – et bien souvent minuscule – émergence. Aussi banal qu'il soit, aussi peu important qu'on l'imagine dans ses conséquences, aussi vite oublié qu'il puisse être après son apparition, aussi peu entendu ou mal déchiffré qu'on le suppose, un énoncé est toujours un événement que ni la langue ni le sens ne peuvent tout à fait épuiser. Événement étrange, à coup sûr : d'abord parce qu'il est lié d'un côté à un geste d'écriture ou à l'articulation

d'une parole, mais que d'un autre côté il s'ouvre à lui-même une existence rémanente dans le champ d'une mémoire, ou dans la matérialité des manuscrits, des livres, et de n'importe quelle forme d'enregistrement ; ensuite parce qu'il est unique comme tout événement, mais qu'il est offert à la répétition, à la transformation, à la réactivation ; enfin parce qu'il est lié non seulement à des situations qui le provoquent, et à des conséquences qu'il incite, mais en même temps, et selon une modalité toute différente, à des énoncés qui le précèdent et qui le suivent.

Mais si on isole, par rapport à la langue et à la pensée, l'instance de l'événement énonciatif, ce n'est pas pour disséminer une poussière de faits. C'est pour être sûr de ne pas la rapporter à des opérateurs de synthèse qui soient purement psychologiques (l'intention de l'auteur, la forme de son esprit, la rigueur de sa pensée, les thèmes qui le hantent, le projet qui traverse son existence et lui donne signification) et pouvoir saisir d'autres formes de régularité, d'autres types de rapports. Relations des énoncés entre eux (même si elles échappent à la conscience de l'auteur ; même s'il s'agit d'énoncés qui n'ont pas le même auteur ; même si les auteurs entre eux ne se connaissaient pas) ; relations entre des groupes d'énoncés ainsi établis (même si ces groupes ne concernent pas les mêmes domaines, ni des domaines voisins ; même s'ils n'ont pas le même niveau formel ; même s'ils ne sont pas le lieu d'échanges assignables) ; relations entre des énoncés ou des groupes d'énoncés et des événements d'un tout autre ordre (technique, économique, social, politique). Faire apparaître dans sa pureté l'espace où se déploient les événements discursifs, ce n'est pas entreprendre de le rétablir dans un isolement que rien ne saurait surmonter ; ce n'est pas le refermer sur lui-même ; c'est se rendre libre pour décrire en lui et hors de lui des jeux de relations.

Troisième intérêt d'une telle description des faits de discours : en les libérant de tous les groupements qui se donnent pour des unités naturelles, immédiates et universelles, on se donne la possibilité de décrire, mais cette fois par un ensemble de décisions maîtrisées, d'autres unités. Pourvu qu'on en définisse clairement les conditions, il pourrait être légitime de constituer, à partir de relations correctement décrites, des ensembles discursifs qui ne seraient pas arbitraires mais seraient cependant demeurés invisibles. Certes, ces relations n'auraient jamais été formulées pour elles-mêmes dans les énoncés en question (à la différence par exemple de ces relations explicites qui sont posées et dites par le discours lui-même, lorsqu'il se donne la forme du roman, ou qu'il s'inscrit dans une série de théorèmes mathématiques). Cependant elles ne constitueraient en aucune manière une sorte de discours secret, animant de l'intérieur les discours manifestes ; ce n'est donc pas une interprétation des faits énonciatifs qui pourrait les faire venir à la lumière, mais bien

l'analyse de leur coexistence, de leur succession, de leur fonctionnement mutuel, de leur détermination réciproque, de leur transformation indépendante ou corrélative.

Il est exclu cependant qu'on puisse décrire sans repère toutes les relations qui peuvent ainsi apparaître. Il faut en première approximation accepter un découpage provisoire : une région initiale, que l'analyse bouleversera et réorganisera si besoin est. Cette région, comment la circonscrire ? D'un côté, il faut, empiriquement, choisir un domaine où les relations risquent d'être nombreuses, denses, et relativement faciles à décrire : et en quelle autre région les événements discursifs semblent-ils être le mieux liés les uns aux autres, et selon des relations mieux déchiffrables, que dans celle qu'on désigne en général du terme de science ? Mais d'un autre côté, comment se donner le plus de chances de ressaisir dans un énoncé, non pas le moment de sa structure formelle et de ses lois de construction, mais celui de son existence et des règles de son apparition, sinon en s'adressant à des groupes de discours peu formalisés et où les énoncés ne paraissaient pas s'engendrer nécessairement selon des règles de pure syntaxe ? Comment être sûr qu'on échappera à des découpes comme celles de l'œuvre, à des catégories comme celles de l'influence, sinon en proposant dès le départ des domaines assez larges, des échelles chronologiques assez vastes ? Enfin comment être sûr qu'on ne se laissera pas prendre à toutes ces unités ou synthèses peu réfléchies qui se réfèrent à l'individu parlant, au sujet du discours, à l'auteur du texte, bref, à toutes ces catégorie anthropologiques ? Sinon peut-être en considérant l'ensemble des énoncés à travers lesquels ces catégories se sont constituées, – l'ensemble des énoncés qui ont choisi pour « objet » le sujet des discours (leur propre sujet) et ont entrepris de le déployer comme champ de connaissance ?

Ainsi s'explique le privilège de fait que j'ai accordé à ces discours dont on peut dire, très schématiquement, qu'ils définissent les « sciences de l'homme ». Mais ce n'est là qu'un privilège de départ. Il faut garder bien présents à l'esprit deux faits : que l'analyse des événements discursifs n'est en aucune manière limitée à un pareil domaine ; et que d'autre part la découpe de ce domaine lui-même ne peut pas être considérée comme définitive, ni comme valable absolument ; il s'agit d'une approximation première qui doit permettre de faire apparaître des relations qui risquent d'effacer les limites de cette première esquisse.

Source : *L'Archéologie du savoir,* pp. 31-43.

TEXTE 36

1) Premier soin : fixer le vocabulaire. Si on accepte d'appeler *performance verbale,* ou peut-être mieux *performance linguistique,* tout ensemble de signes effectivement produits à partir d'une langue naturelle (ou artificielle), on pourra appeler *formulation* l'acte individuel (ou à la rigueur collectif) qui fait apparaître, sur un matériau quelconque et selon une forme déterminée, ce groupe de signes : la formulation est un événement qui, en droit au moins, est toujours repérable selon des coordonnées spatio-temporelles, qui peut toujours être rapporté à un auteur, et qui éventuellement peut constituer par elle-même un acte spécifique (un acte « performatif », disent les analystes anglais) ; on appellera *phrase* ou *proposition* les unités que la grammaire ou la logique peuvent reconnaître dans un ensemble de signes : ces unités peuvent toujours être caractérisées par les éléments qui y figurent, et par les règles de construction qui les unissent ; par rapport à la phrase et à la proposition, les questions d'origine, de temps et de lieu, et de contexte, ne sont que subsidiaires ; la question décisive est celle de leur correction (ne serait-ce que sous la forme de l'« acceptabilité »). On appellera *énoncé* la modalité d'existence propre à cet ensemble de signes : modalité qui lui permet d'être autre chose qu'une série de traces, autre chose qu'une succession de marques sur une substance, autre chose qu'un objet quelconque fabriqué par un être humain ; modalité qui lui permet d'être en rapport avec un domaine d'objets, de prescrire une position définie à tout sujet possible, d'être situé parmi d'autres performances verbales, d'être doté enfin d'une matérialité répétable. Quand au terme de *discours* dont on a ici usé et abusé dans des sens bien différents, on peut maintenant comprendre la raison de son équivoque : de la façon la plus générale et la plus indécise il désignait un ensemble de performances verbales ; et par discours, on entendait alors ce qui avait été produit (éventuellement tout ce qui avait été produit) en fait d'ensembles de signes. Mais on entendait aussi un ensemble d'actes de formulation, une série de phrases ou de propositions. Enfin – et c'est ce sens-là qui a été finalement privilégié (avec le premier qui lui sert d'horizon) – le discours est constitué par un ensemble de séquences de signes, en tant qu'elles sont des énoncés, c'est-à-dire en tant qu'on peut leur assigner des modalités d'existence particulières. Et si je parviens à montrer, comme je m'y emploierai tout à l'heure, que la loi d'une pareille série, c'est précisément ce que j'ai appelé jusqu'ici une *formation discursive,* si je parvient à

montrer que celle-ci est bien le principe de dispersion et de répartition, non des formulations, non des phrases, non des propositions, mais des énoncés (au sens que j'ai donné à ce mot), le terme de discours pourra être fixé : ensemble des énoncés qui relèvent d'un même système de formation ; et c'est ainsi que je pourrai parler du discours clinique, du discours économique, du discours de l'histoire naturelle, du discours psychiatrique.

Je sais bien que ces définitions ne sont pas pour la plupart conformes à l'usage courant : les linguistes ont l'habitude de donner au mot discours un sens tout à fait différent ; logiciens et analystes utilisent autrement le terme d'énoncé. Mais je n'entends pas ici transférer à un domaine, qui n'attendrait que cette lumière, un jeu de concepts, une forme d'analyse, une théorie qui auraient été formés ailleurs ; je n'entends pas utiliser un modèle en l'appliquant, avec l'efficacité qui lui est propre, à des contenus nouveaux. Non, certes, que je veuille contester la valeur d'un pareil modèle ; non pas que je veuille, avant même de l'avoir éprouvé, en limiter la portée, et indiquer impérieusement le seuil qu'il ne devrait pas franchir. Mais je voudrais faire apparaître une possibilité descriptive, esquisser le domaine dont elle est susceptible, définir ses limites et son autonomie. Cette possibilité descriptive s'articule sur d'autres, elle n'en dérive pas.

On voit en particulier que l'analyse des énoncés ne prétend pas être une description totale, exhaustive du « langage », ou de « ce qui a été dit ». Dans toute l'épaisseur impliquée par les performances verbales, elle se situe à un niveau particulier qui doit être dégagé des autres, caractérisé par rapport à eux, et abstrait. En particulier, elle ne prend pas la place d'une analyse logique des propositions, d'une analyse grammaticale des phrases, d'une analyse psychologique ou contextuelle des formulations : elle constitue une autre manière d'attaquer les performances verbales, d'en dissocier la complexité, d'isoler les termes qui s'y entrecroisent et de repérer les diverses régularités auxquelles elles obéissent. En mettant en jeu l'énoncé en face de la phrase ou de la proposition, on n'essaie pas de retrouver une totalité perdue, ni de ressusciter, comme y invitent tant de nostalgies qui ne veulent pas se taire, la plénitude de la parole vivante, la richesse du verbe, l'unité profonde du Logos. L'analyse des énoncés correspond à un niveau spécifié de description.

2) L'énoncé n'est donc pas une unité élémentaire qui viendrait s'ajouter ou se mêler aux unités décrites par la grammaire ou la logique. Il ne peut pas être isolé au même titre qu'une phrase, une proposition ou un acte de formulation. Décrire un énoncé ne revient pas à isoler et à caractériser un segment horizontal ; mais à définir

les conditions dans lesquelles s'est exercée la fonction qui a donné à une série de signes (celle-ci n'étant pas forcément grammaticale ni logiquement structurée) une existence, et une existence spécifique. Existence qui la fait apparaître comme autre chose qu'une pure trace, mais plutôt comme rapport à un domaine d'objets ; comme autre chose que le résultat d'une action ou d'une opération individuelle, mais plutôt comme un jeu de positions possibles pour un sujet ; comme autre chose qu'une totalité organique, autonome, fermée sur soi et susceptible à elle seule de former sens, mais plutôt comme un élément dans un champ de coexistence ; comme autre chose qu'un événement passager ou un objet inerte, mais plutôt comme une matérialité répétable. La description des énoncés s'adresse, selon une dimension en quelque sorte verticale, aux conditions d'existence des différents ensembles signifiants. De là un paradoxe : elle n'essaie pas de contourner les performances verbales pour découvrir derrière elles ou au-dessous de leur surface apparente un élément caché, un sens secret qui se terre en elles ou se fait jour à travers elles sans le dire ; et pourtant l'énoncé n'est point immédiatement visible ; il ne se donne pas d'une façon aussi manifeste qu'une structure grammaticale ou logique (même si celle-ci n'est pas entièrement claire, même si elle est fort difficile à élucider). L'énoncé est à la fois non visible et non caché.

Non caché, par définition, puisqu'il caractérise les modalités d'existence propres à un ensemble de signes effectivement produits. L'analyse énonciative ne peut jamais porter que sur des choses dites, sur des phrases qui ont été réellement prononcées ou écrites, sur des éléments signifiants qui ont été tracés ou articulés – et plus précisément sur cette singularité qui les fait exister, les offre au regard, à la lecture, à une réactivation éventuelle, à mille usages ou transformations possibles, parmi d'autres choses, mais pas comme les autres choses. Elle ne peut concerner que des performances verbales réalisées puisqu'elle les analyse au niveau de leur existence : description des choses dites, en tant précisément qu'elles ont été dites. L'analyse énonciative est donc une analyse historique, mais qui se tient hors de toute interprétation : aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elles et malgré elles le non-dit qu'elles recouvrent, le foisonnement de pensées, d'images ou de fantasmes qui les habitent ; mais au contraire sur quel mode elles existent, ce que c'est pour elles d'avoir été manifestées, d'avoir laissé des traces et peut-être de demeurer là, pour une réutilisation éventuellement ; ce que c'est pour elles d'être apparues – et nulle autre à leur place. De ce point de vue, on ne reconnaît pas d'énoncé latent ; car ce à quoi on s'adresse, c'est à la patence du langage effectif.

Thèse difficile à soutenir. On sait bien – et peut-être depuis que les hommes parlent – que les choses sont souvent dites les unes pour les autres ; qu'une même phrase peut avoir simultanément deux significations différentes ; qu'un sens manifeste, reçu sans difficulté par tout le monde, peut en celer un second ésotérique ou prophétique, qu'un déchiffrement plus subtil ou la seule érosion du temps finiront par découvrir ; que sous une formulation visible, une autre peut régner qui la commande, la bouscule, la perturbe, lui impose une articulation qui n'appartient qu'à elle ; bref que d'une manière ou d'une autre, les choses dites en disent bien plus qu'elles-mêmes. Mais en fait, ces effets de redoublement ou de dédoublement, ce non-dit qui se trouve dit malgré tout n'affectent pas l'énoncé, tel du moins qu'il a été défini ici. La polysémie – qui autorise l'herméneutique et la découverte d'un autre sens – concerne la phrase, et les champs sémantiques qu'elle met en œuvre : un seul et même ensemble de mots peut donner lieu à plusieurs sens, et à plusieurs constructions possibles ; il peut donc y avoir, entrelacées ou alternant, des significations diverses, mais sur un socle énonciatif qui demeure identique. De même la répression d'une performance verbale par une autre, leur substitution ou leur interférence, sont des phénomènes qui appartiennent au niveau de la formulation (même s'ils ont des incidences sur les structures linguistiques ou logiques) ; mais l'énoncé lui-même n'est point concerné par ce dédoublement ou ce refoulement : puisqu'il est la modalité d'existence de la performance verbale telle qu'elle a été effectuée. L'énoncé ne peut pas être considéré comme le résultat cumulatif ou la cristallisation de plusieurs énoncés flottants, à peine articulés qui se rejettent les uns les autres. L'énoncé n'est pas hanté par la présence secrète du non-dit, des significations cachées, des répressions ; au contraire, la manière dont ces éléments cachés fonctionnent et dont ils peuvent être restitués dépend de la modalité énonciative elle-même : on sait bien que le « non-dit », le « réprimé » n'est pas le même – ni dans sa structure ni dans son effet – quand il s'agit d'un énoncé mathématique et d'un énoncé économique, quand il s'agit d'une autobiographie ou du récit d'un rêve.

Cependant à toutes ces modalités diverses du *non-dit* qui peuvent se repérer sur fond du champ énonciatif, il faut sans doute ajouter un *manque,* qui au lieu d'être intérieur serait corrélatif à ce champ et aurait un rôle dans la détermination de son existence même. Il peut en effet y avoir – et il y a sans doute toujours, dans les conditions d'émergence des énoncés, des exclusions, des limites ou des lacunes qui découpent leur référentiel, valident une seule série de modalités, cernent et referment des groupes de coexistence, empêchent certaines formes d'utilisation. Mais il ne faut pas confondre, ni dans son statut ni dans son effet, le manque

caractéristique d'une régularité énonciative et les significations celées dans ce qui s'y trouve formulé.

3) Or l'énoncé a beau n'être pas caché, il n'est pas pour autant visible ; il ne s'offre pas à la perception, comme le porteur manifeste de ses limites et de ses caractères. Il faut une certaine conversion du regard et de l'attitude pour pouvoir le reconnaître et l'envisager en lui-même. Peut-être est-il ce trop connu qui se dérobe sans cesse ; peut-être est-il comme ces transparences familières qui, pour ne rien receler dans leur épaisseur, ne sont pas pour autant données en toute clarté. Le niveau énonciatif s'esquisse dans sa proximité même.

Il y a à cela plusieurs raisons. La première a déjà été dite : l'énoncé n'est pas une unité à côté – en dessus ou en dessous – des phrases ou des propositions ; il est toujours investi dans des unités de ce genre, ou même dans des séquences de signes qui n'obéissent pas à leur lois (et qui peuvent être des listes, des séries au hasard, des tableaux) ; il caractérise non pas ce qui se donne en elles, ou la manière dont elles sont délimitées, mais le fait même qu'elles sont données, et la manière dont elles le sont. Il a cette quasi-invisibilité du « il y a », qui s'efface en cela même dont on peut dire : « il y a telle ou telle chose ».

Autre raison : c'est que la structure signifiante du langage renvoie toujours à autre chose ; les objets s'y trouvent désignés ; le sens y est visé ; le sujet y est référé par un certain nombre de signes, même s'il n'y est pas présent en lui-même. Le langage semble toujours peuplé par l'autre, l'ailleurs, le distant, le lointain ; il est creusé par l'absence. N'est-il pas le lieu d'apparition d'autre chose que de soi, et en cette fonction, sa propre existence ne semble-t-elle pas se dissiper ? Or si on veut décrire le niveau énonciatif, il faut prendre en considération cette existence elle-même ; interroger le langage, non pas dans la direction à laquelle il renvoie, mais dans la dimension qui le donne ; négliger le pouvoir qu'il a de désigner, de nommer, de montrer, de faire apparaître, d'être le lieu du sens ou de la vérité, et s'attarder en revanche sur le moment – aussitôt solidifié, aussitôt pris dans le jeu du signifiant et du signifié – qui détermine son existence singulière et limitée. Il s'agit de suspendre, dans l'examen du langage, non seulement le point de vue du signifié (on en a l'habitude maintenant) mais celui du signifiant, pour faire apparaître le fait qu'il y a, ici et là, en rapport avec des domaines d'objets et des sujets possibles, en rapport avec d'autres formulations et des réutilisations éventuelles, *du* langage.

Enfin dernière raison de cette quasi-invisibilité de l'énoncé : il est supposé par toutes les autres analyses du langage sans qu'elles aient jamais à le mettre en lumière. Pour que le langage puisse être pris comme objet, décomposé en niveaux distincts,

décrit et analysé, il faut qu'il existe un « donné énonciatif » qui sera toujours déterminé et non infini : l'analyse d'une langue s'effectue toujours sur un corpus de paroles et de textes ; l'interprétation et la mise au jour des significations implicites reposent toujours sur un groupe délimité de phrases ; l'analyse logique d'un système implique dans la réécriture, dans un langage formel, un ensemble donné de propositions. Quant au niveau énonciatif, il se trouve chaque fois neutralisé : soit qu'il se définisse seulement comme un échantillon représentatif qui permet de libérer des structures indéfiniment applicables ; soit qu'il s'esquive dans une pure apparence derrière laquelle doit se révéler la vérité d'une autre parole ; soit qu'il vaille comme une substance indifférente qui sert de support à des relations formelles. Qu'il soit chaque fois indispensable pour que l'analyse puisse avoir lieu, lui ôte toute pertinence pour l'analyse elle-même. Si on ajoute à cela que toutes ces descriptions ne peuvent s'effectuer qu'en constituant elles-mêmes des ensembles finis d'énoncés, on comprendra à la fois pourquoi le champ énonciatif les entoure de toutes parts, pourquoi elles ne peuvent s'en libérer et pourquoi elles ne peuvent le prendre directement pour thème. Considérer les énoncés en eux-mêmes ne sera pas chercher, au-delà de toutes ces analyses et à un niveau plus profond, un certain secret ou une certaine racine du langage qu'elles auraient omis. C'est essayer de rendre visible, et analysable, cette si proche transparence qui constitue l'élément de leur possibilité.

Ni caché, ni visible, le niveau énonciatif est à la limite du langage : il n'est point, en lui, un ensemble de caractères qui se donneraient, même d'une façon non systématique, à l'expérience immédiate ; mais il n'est pas non plus, derrière lui, le reste énigmatique et silencieux qu'il ne traduit pas. Il définit la modalité de son apparition : sa périphérie plutôt que son organisation interne, sa surface plutôt que son contenu. Mais qu'on puisse décrire cette surface énonciative prouve que le « donné » du langage n'est pas le simple déchirement d'un mutisme fondamental ; que les mots, les phrases, les significations, les affirmations, les enchaînements de propositions, ne s'adossent pas directement à la nuit première d'un silence ; mais que la soudaine apparition d'une phrase, l'éclair du sens, le brusque index de la désignation, surgissent toujours dans le domaine d'exercice d'une fonction énonciative ; qu'entre le langage tel qu'on le lit et l'entend, mais aussi déjà tel qu'on le parle, et l'absence de toute formulation, il n'y a pas le grouillement de toutes les choses à peine dites, de toutes les phrases en suspens, de toutes les pensées à demi verbalisées, de ce monologue infini dont seuls émergent quelques fragments ; mais avant tout – ou en tout cas avant lui (car il dépend d'elles) – les conditions selon lesquelles s'effectue la fonction énonciative. Cela prouve aussi qu'il est vain de

chercher, au-delà des analyses structurales, formelles ou interprétatives du langage, un domaine enfin affranchi de toute positivité où pourraient se déployer la liberté du sujet, le labeur de l'être humain ou l'ouverture d'une destination transcendantale. Il n'y a pas à objecter, contre les méthodes linguistiques ou les analyses logiques : « Que faites-vous – après en avoir tant dit sur ses règles de construction – du langage lui-même, dans la plénitude de son corps vivant ? Que faites-vous de cette liberté, ou de ce sens préalable à toute signification, sans lesquels il n'y aurait pas d'individus s'entendant entre eux dans le travail toujours repris du langage ? Ignorez-vous que, sitôt franchis les systèmes finis qui rendent possible l'infini du discours, mais qui sont incapables de le fonder et d'en rendre compte, ce qu'on trouve, c'est la marque d'une transcendance, ou c'est l'œuvre de l'être humain ? Savez-vous que vous avez seulement décrit quelques caractères d'un langage dont l'émergence et le mode d'être sont, à vos analyses, entièrement irréductibles ? » Objections qu'il faut écarter : car s'il est vrai qu'il y a là une dimension qui n'appartient ni à la logique ni à la linguistique, elle n'est pas pour autant la transcendance restaurée, ni le chemin ouvert en direction de l'inaccessible origine, ni la constitution par l'être humain de ses propres significations. Le langage, dans l'instance de son apparition et de son mode d'être, c'est l'énoncé ; comme tel, il relève d'une description qui n'est ni transcendantale ni anthropologique. L'analyse énonciative ne prescrit pas aux analyses linguistiques ou logiques la limite à partir de laquelle elles devraient renoncer et reconnaître leur impuissance ; elle ne marque pas la ligne qui clôt leur domaine ; elle se déploie dans une autre direction, qui les croise. La possibilité d'une analyse énonciative, si elle est établie, doit permettre de lever la butée transcendantale qu'une certaine forme de discours philosophique oppose à toutes les analyses du langage, au nom de l'être de ce langage et du fondement où il devrait prendre origine.

Source : *L'Archéologie du savoir,* pp. 140-148.

TEXTE 37

Dans le discours qu'aujourd'hui je dois tenir, et dans ceux qu'il me faudra tenir ici, pendant des années peut-être, j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien

au-delà de tout commencement possible. J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps : il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase, de me loger, sans qu'on y prenne bien garde, dans ses interstices, comme si elle m'avait fait signe en se tenant, un instant, en suspens. De commencement, il n'y en aurait donc pas ; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible.

J'aurais aimé qu'il y ait derrière moi (ayant pris depuis bien longtemps la parole, doublant à l'avance tout ce que je vais dire), une voix qui parlerait ainsi : « Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, jusqu'à ce qu'ils me disent – étrange peine, étrange faute, il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait si elle s'ouvre. »

Il y a chez beaucoup, je pense, un pareil désir de n'avoir pas à commencer, un pareil désir de se retrouver, d'entrée de jeu, de l'autre côté du discours, sans voir eu à considérer de l'extérieur ce qu'il pouvait avoir de singulier, de redoutable, de maléfique peut-être. À ce vœu si commun, l'institution répond sur le mode ironique, puisqu'elle rend les commencements solennels, puisqu'elle les entoure d'un cercle d'attention et de silence, et qu'elle leur impose, comme pour les signaler de plus loin, des formes ritualisées.

Le désir dit : « Je ne voudrais pas avoir à entrer moi-même dans cet ordre hasardeux du discours ; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif ; je voudrais qu'il soit tout autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une, se lèveraient ; je n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse. » Et l'institution répond : « Tu n'as pas à craindre de commencer ; nous sommes tous là pour te montrer que le discours est dans l'ordre des lois, qu'on veille depuis longtemps sur son apparition ; qu'une place lui a été faite, qui l'honore mais le désarme ; et que, s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous, et de nous seulement, qu'il le tient. »

Mais peut-être cette institution et ce désir ne sont-ils pas autre chose que deux répliques opposées à une même inquiétude : inquiétude à l'égard de ce qu'est le discours dans sa réalité matérielle de chose prononcée ou écrite ; inquiétude à l'égard de cette existence transitoire vouée à s'effacer sans doute, mais selon une durée qui ne nous appartient pas ; inquiétude à sentir sous cette activité, pourtant quotidienne et grise, des pouvoirs et des dangers qu'on imagine mal ; inquiétude à

soupçonner des luttes, des victoires, des blessures, des dominations, des servitudes, à travers tant de mots dont l'usage depuis si longtemps a réduit les aspérités.

Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent ? Où donc est le danger ?

*

Voici l'hypothèse que je voudrais avancer, ce soir, pour fixer le lieu – ou peut-être le très provisoire théâtre – du travail que je fais : je suppose que dans toute la société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.

Dans une société comme la nôtre, on connaît, bien sûr, les procédures d'*exclusion.* La plus évidente, la plus familière aussi, c'est l'*interdit.* On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi. Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle : on a là le jeu de trois types d'interdits qui se croisent, se renforcent ou se compensent, formant une grille complexe qui ne cesse de se modifier. Je noterai seulement que, de nos jours, les régions où la grille est le plus resserrée, où les cases noires se multiplient, ce sont les régions de la sexualité et celles de la politique : comme si le discours, loin d'être cet élément transparent ou neutre dans lequel la sexualité se désarme et la politique se pacifie, était un des lieux où elles exercent, de manière privilégiée, quelques-unes de leurs plus redoutables puissances. Le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir. Et à cela quoi d'étonnant : puisque le discours – la psychanalyse nous l'a montré –, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir ; c'est aussi ce qui est l'objet du désir ; et puisque – cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner – le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer.

Il existe dans notre société un autre principe d'exclusion : non plus un interdit, mais un partage et un rejet. Je pense à l'opposition raison et folie. Depuis le fond du Moyen Âge le fou est celui dont le discours ne peut pas circuler comme celui des autres : il arrive que sa parole soit tenue pour nulle et non avenue, n'ayant ni vérité

ni importance, ne pouvant pas faire foi en justice, ne pouvant pas authentifier un acte ou un contrat, ne pouvant pas même, dans le sacrifice de la messe, permettre la transsubstantiation et faire du pain un corps ; il arrive aussi en revanche qu'on lui prête, par opposition à toute autre, d'étranges pouvoirs, celui de dire une vérité cachée, celui de prononcer l'avenir, celui de voir en toute naïveté ce que la sagesse des autres ne peut pas percevoir. Il est curieux de constater que pendant des siècles en Europe la parole du fou ou bien n'était pas entendue, ou bien, si elle l'était, était écoutée comme une parole de vérité. Ou bien elle tombait dans le néant – rejetée aussitôt que proférée ; ou bien on y déchiffrait une raison naïve ou rusée, une raison plus raisonnable que celle des gens raisonnables. De toute façon, exclue ou secrètement investie par la raison, au sens strict, elle n'existait pas. C'était à travers ses paroles qu'on reconnaissait la folie du fou ; elles étaient bien le lieu où s'exerçait le partage ; mais elles n'étaient jamais recueillies ni écoutées. Jamais, avant la fin du XVIII[e] siècle, un médecin n'avait eut l'idée de savoir ce qui était dit (comment c'était dit, pourquoi c'était dit) dans cette parole qui pourtant faisait la différence. Tout cet immense discours du fou retournait au bruit ; et on ne lui donnait la parole que symboliquement, sur le théâtre où il s'avançait, désarmé et réconcilié, puisqu'il y jouait le rôle de la vérité au masque.

On me dira que tout ceci est fini aujourd'hui ou en train de s'achever ; que la parole du fou n'est plus de l'autre côté du partage ; qu'elle n'est plus nulle et non avenue ; qu'elle nous met aux aguets au contraire ; que nous y cherchons un sens, ou l'esquisse ou les ruines d'une œuvre ; et que nous sommes parvenus à la surprendre, cette parole du fou, dans ce que nous articulons nous-mêmes, dans cet accroc minuscule par où ce que nous disons nous échappe. Mais tant d'attention ne prouve pas que le vieux partage ne joue plus ; il suffit de songer à toute l'armature de savoir à travers laquelle nous déchiffrons cette parole ; il suffit de songer à tout le réseau d'institutions qui permet à quelqu'un – médecin, psychanalyste – d'écouter cette parole et qui permet en même temps au patient de venir apporter, ou désespérément retenir, ses pauvres mots ; il suffit de songer à tout cela pour soupçonner que le partage, loin d'être efface, joue autrement, selon des lignes différentes, à travers des institutions nouvelles et avec des effets qui ne sont point les mêmes. Et quand bien même le rôle du médecin ne serait que de prêter l'oreille à une parole enfin libre, c'est toujours dans le maintien de la césure que s'exerce l'écoute. Écoute d'un discours qui est investi par le désir, et qui se croit – pour sa plus grande exaltation ou sa plus grande angoisse – chargé de terribles pouvoirs. S'il faut bien le silence de la raison pour guérir les monstres, il suffit que le silence soit en alerte, et voilà que le partage demeure.

Il est peut-être hasardeux de considérer l'opposition du vrai et du faux comme un troisième système d'exclusion, à côté de ceux dont je viens de parler. Comment pourrait-on raisonnablement comparer la contrainte de la vérité avec des partages comme ceux-là, des partages qui sont arbitraires au départ ou qui du moins s'organisent autour de contingences historiques ; qui sont non seulement modifiables mais en perpétuel déplacement ; qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent ; qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte, ni une part au moins de violence.

Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.

Partage historiquement constitué à coup sûr. Car, chez les poètes grecs du VIe siècle encore, le discours vrai – au sens fort et valorisé du mot – le discours vrai pour lequel on avait respect et terreur, celui auquel il fallait bien se soumettre, parce qu'il régnait, c'était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis ; c'était le discours qui disait la justice et attribuait à chacun sa part ; c'était le discours qui, prophétisant l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se tramait ainsi avec le destin. Or voilà qu'un siècle plus tard la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'*était* le discours ou dans ce qu'il *faisait,* elle résidait en ce qu'il *disait* : un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même : vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours vrai et le discours faux ; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le sophiste est chassé.

Ce partage historique a sans doute donné sa forme générale à notre volonté de savoir. Mais il n'a pas cessé pourtant de se déplacer : les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elles peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité. Il y a sans doute une volonté de vérité au XIXe siècle qui ne coïncide ni par les formes qu'elle met en jeu, ni par les domaines d'objets auxquels

elle s'adresse, ni par les techniques sur lesquelles elle s'appuie, avec la volonté de savoir qui caractérise la culture classique. Remontons un peu : au tournant du XVIe et du XVIIe siècle (et en Angleterre surtout) est apparue une volonté de savoir qui, anticipant sur ses contenus actuels, dessinait des plans d'objets possibles, observables, mesurables, classables ; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant toute expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter) ; une volonté de savoir que prescrivait (et sur un mode plus général que tout instrument déterminé) le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles. Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes : histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance.

Or cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel : elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition, des bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui. Mais elle est reconduite aussi, plus profondément sans doute par la manière dont le savoir est mis en œuvre dans une société, dont il est valorisé, distribué, réparti et en quelque sorte attribué. Rappelons ici, et à titre symbolique seulement, le vieux principe grec, que l'arithmétique peut bien être l'affaire des cités démocratiques, car elle enseigne les rapports d'égalité, mais que la géométrie seule doit être enseignée dans les oligarchies puisqu'elle démontre les proportions dans l'inégalité.

Enfin je crois que cette volonté de vérité ainsi appuyée sur un support et une distribution institutionnels, tend à exercer sur les autres discours – je parle toujours de notre société – une sorte de pression et comme un pouvoir de contrainte. Je pense à la manière dont la littérature occidentale a dû chercher appui depuis des siècles sur le naturel, le vraisemblable, sur la sincérité, sur la science aussi – bref sur le discours vrai. Je pense également à la manière dont les pratiques économiques, codifiées comme préceptes ou recettes, éventuellement comme morale, ont depuis le XVIe siècle cherché à se fonder, à se rationaliser et à se justifier sur une théorie des richesses et de la production ; je pense encore à la manière dont un ensemble aussi prescriptif que le système pénal a cherché ses assises ou sa justification, d'abord, bien sûr, dans une théorie du droit, puis à partir du XIXe siècle dans un savoir sociologique, psychologique, médical, psychiatrique : comme si la parole même de

la loi ne pouvait plus être autorisée, dans notre société, que par un discours de vérité.

Des trois grands systèmes d'exclusion qui frappent le discours, la parole interdite, le partage de la folie et la volonté de vérité, c'est du troisième que j'ai parlé le plus longuement. C'est que vers lui, depuis des siècles, n'ont pas cessé de dériver les premiers ; c'est que de plus en plus il essaie de les reprendre à son compte, pour à la fois les modifier et les fonder, c'est que si les deux premiers ne cessent de devenir plus fragiles, plus incertains dans la mesure où les voilà traversés maintenant par la volonté de vérité, celle-ci en revanche ne cesse de se renforcer, de devenir plus profonde et plus incontournable.

Et pourtant, c'est d'elle sans doute qu'on parle le moins. Comme si pour nous la volonté de vérité et ses péripéties étaient masquées par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire. Et la raison en est peut-être celle-ci : c'est que si le discours vrai n'est plus, en effet, depuis les Grecs, celui qui répond au désir ou celui qui exerce le pouvoir, dans la volonté de vérité, dans la volonté de le dire, ce discours vrai, qu'est-ce donc qui est en jeu, sinon le désir et le pouvoir ? Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse ; et la volonté de vérité, celle qui s'est imposée à nous depuis bien longtemps, est telle que la vérité qu'elle veut ne peut pas ne pas la masquer.

Ainsi n'apparaît à nos yeux qu'une vérité qui serait richesse, fécondité, force douce et insidieusement universelle. Et nous ignorons en revanche la volonté de vérité, comme prodigieuse machinerie destinée à exclure. Tous ceux qui, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entreprend de justifier l'interdit et de définir la folie, tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes, hautains sans doute, pour le travail de tous les jours.

Source : *L'Ordre du discours,* pp. 7-23.

TEXTE 38

Je me demande si un certain nombre de thèmes de la philosophie ne sont pas venus répondre à ces jeux de limitations et d'exclusions, et, peut-être aussi, les renforcer.

Leur répondre d'abord, en proposant une vérité idéale comme loi du discours et une rationalité immanente comme principe de leur déroulement, en reconduisant aussi une éthique de la connaissance qui ne promet la vérité qu'au désir de la vérité elle-même et au seul pouvoir de la penser.

Les renforcer ensuite par une dénégation qui porte cette fois sur la réalité spécifique du discours en général.

Depuis que furent exclus les jeux et le commerce des sophistes, depuis qu'on a, avec plus ou moins de sûreté, muselé leurs paradoxes, il semble que la pensée occidentale ait veillé à ce que le discours ait le moins de place possible entre la pensée et la parole ; il semble qu'elle ait veillé à ce que discourir apparaisse seulement comme un certain rapport entre penser et parler ; ce serait une pensée revêtue de ses signes et rendue visible par les mots, ou inversement ce seraient les structures mêmes de la langue mises en jeu et produisant un effet de sens.

Cette très ancienne élision de la réalité du discours dans la pensée philosophique a pris bien des formes au cours de l'histoire. On l'a retrouvée tout récemment sous l'aspect de plusieurs thèmes qui nous sont familiers.

Il se pourrait que le thème du sujet fondateur permette d'élider la réalité du discours. Le sujet fondateur, en effet, est chargé d'animer directement de ses visées les formes vides de la langue ; c'est lui qui, traversant l'épaisseur ou l'inertie des choses vides, ressaisit, dans l'intuition, le sens qui s'y trouve déposé ; c'est lui également qui, par-delà le temps, fonde des horizons de significations que l'histoire n'aura plus ensuite qu'à expliciter, et où les propositions, les sciences, les ensembles déductifs trouveront en fin de compte leur fondement. Dans son rapport au sens, le sujet fondateur dispose de signes, de marques, de traces, de lettres. Mais il n'a pas besoin pour les manifester de passer par l'instance singulière du discours.

Le thème qui fait face à celui-là, le thème de l'expérience originaire, joue un rôle analogue. Il suppose qu'au ras de l'expérience, avant même qu'elle ait pu se ressaisir dans la forme d'un *cogito,* des significations préalables, déjà dites en quelque sorte, parcouraient le monde, le disposaient tout autour de nous et l'ouvraient d'entrée de jeu à une sorte de primitive reconnaissance. Ainsi une complicité première avec le monde fonderait pour nous la possibilité de parler de lui, en lui, de le désigner et de le nommer, de le juger et de le connaître finalement dans la forme de la vérité. Si discours il y a, que peut-il être alors, en sa légitimité, sinon une discrète lecture ? Les choses murmurent déjà un sens que notre langage n'a plus qu'à faire lever ; et ce

langage, dès son plus rudimentaire projet, nous parlait déjà d'un être dont il est comme la nervure.

Le thème de l'universelle médiation est encore, je crois, une manière d'élider la réalité du discours. Et ceci malgré l'apparence. Car il semble, au premier regard, qu'à retrouver partout le mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept et qui permet à la conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde, c'est bien le discours lui-même qu'on met au centre de la spéculation. Mais ce logos, à dire vrai, n'est en fait qu'un discours déjà tenu, ou plutôt ce sont les choses mêmes et les événements qui se font insensiblement discours en déployant le secret de leur propre essence. Le discours n'est guère plus que le miroitement d'une vérité en train de naître à ses propres yeux ; et lorsque tout peut enfin prendre la forme du discours, lorsque tout peut se dire et que le discours peut se dire à propos de tout, c'est parce que toutes choses ayant manifesté et échangé leur sens peuvent rentrer dans l'intériorité silencieuse de la conscience de soi.

Que ce soit donc dans une philosophie du sujet fondateur, dans une philosophie de l'expérience originaire ou dans une philosophie de l'universelle médiation, le discours n'est rien de plus qu'un jeu, d'écriture dans le premier cas, de lecture dans le second, d'échange dans le troisième, et cet échange, cette lecture, cette écriture ne mettent jamais en jeu que les signes. Le discours s'annule ainsi, dans sa réalité, en se mettant à l'ordre du signifiant.

Quelle civilisation, en apparence, a été, plus que la nôtre, respectueuse du discours ? Où l'a-t-on mieux et plus honoré ? Où l'a-t-on, semble-t-il, plus radicalement libéré de ses contraintes et universalisé ? Or il me semble que sous cette apparente vénération du discours, sous cette apparente logophilie, se cache une sorte de crainte. Tout se passe comme si des interdits, des barrages, des seuils et des limites avaient été disposés de manière que soit maîtrisée, au moins en partie, la grande prolifération du discours, de manière que sa richesse soit allégée de sa part la plus dangereuse et que son désordre soit organisé selon des figures qui esquivent le plus incontrôlable ; tout se passe comme si on avait voulu effacer jusqu'aux marques de son irruption dans les jeux de la pensée et de la langue. Il y a sans doute dans notre société, et j'imagine dans toutes les autres, mais selon un profil et des scansions différentes, une profonde logophobie, une sorte de crainte sourde contre ces événements, contre cette masse de choses dites, contre le surgissement de tous ces énoncés, contre tout ce qu'il peut y avoir là de violent, de discontinu, de batailleur, de désordre aussi et de périlleux, contre ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours.

Et si on veut – je ne dis pas effacer cette crainte –, mais l'analyser dans ses conditions, son jeu et ses effets, il faut, je crois se résoudre à trois décisions auxquelles notre pensée, aujourd'hui, résiste un peu et qui correspondent aux trois groupes de fonctions que je viens d'évoquer : remettre en question notre volonté de vérité ; restituer au discours son caractère d'événement ; lever enfin la souveraineté du signifiant.

*

Telles sont les tâches ou, plutôt, quelques-uns des thèmes, qui régissent le travail que je voudrais faire ici dans les années qui viennent. On peut repérer tout de suite certaines exigences de méthode qu'ils emportent avec eux.

Un principe de *renversement* d'abord : là, où, selon la tradition, on croit reconnaître la source des discours, le principe de leur foisonnement et de leur continuité, dans ces figures qui semblent jouer un rôle positif, comme celle de l'auteur, de la discipline, de la volonté de vérité, il faut plutôt reconnaître le jeu négatif d'une découpe et d'une raréfaction du discours.

Mais, une fois repérés ces principes de raréfaction, une fois qu'on a cessé de les considérer comme instance fondamentale et créatrice, que découvre-t-on au-dessous d'eux ? Faut-il admettre la plénitude virtuelle d'un monde de discours ininterrompus ? C'est ici qu'il faut faire jouer d'autres principes de méthode.

Un principe de *discontinuité* : qu'il y ait des systèmes de raréfaction ne veut pas dire qu'au-dessous d'eux, ou au-delà d'eux, régnerait un grand discours illimité, continu et silencieux qui se trouverait, par eux, réprimé ou refoulé, et que nous aurions pour tâche de faire lever en lui restituant enfin la parole. Il ne faut pas imaginer, parcourant le monde et entrelaçant avec toutes ses formes et tous ses événements, un non-dit ou un impensé, qu'il s'agirait d'articuler ou de penser enfin. Les discours doivent être traités comme des pratiques discontinues, qui se croisent, se jouxtent parfois, mais aussi bien s'ignorent ou s'excluent.

Un principe de *spécificité :* ne pas résoudre le discours dans un jeu de significations préalables ; ne pas s'imaginer que le monde tourne vers nous un visage lisible que nous n'aurions plus qu'à déchiffrer ; il n'est pas complice de notre connaissance ; il n'y a pas de providence prédiscursive qui le dispose en notre faveur. Il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en

tout cas comme une pratique que nous leur imposons ; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité.

Quatrième règle, celle de l'*extériorité* : ne pas aller du discours vers son noyau intérieur et caché, vers le cœur d'une pensée ou d'une signification qui se manifesteraient en lui ; mais, à partir du discours lui-même, de son apparition et sa régularité, aller vers ses conditions externes de possibilité, vers ce qui donne lieu à la série aléatoire de ces événements et qui en fixe les bornes.

Quatre notions doivent donc servir de principe régulateur à l'analyse : celle d'événement, celle de série, celle de régularité, celle de condition de possibilité. Elles s'opposent, on le voit, terme à terme : l'événement à la création, la série à l'unité, la régularité à l'originalité, et la condition de possibilité à la signification. Ces quatre dernières notions (signification, originalité, unité, création) ont, d'une manière assez générale, dominé l'histoire traditionnelle des idées, où, d'un commun accord, on cherchait le point de la création, l'unité d'une œuvre, d'une époque ou d'un thème, la marque de l'originalité individuelle, et le trésor indéfini des significations enfouies.

J'ajouterai seulement deux remarques. L'une concerne l'histoire. On met souvent au crédit de l'histoire contemporaine d'avoir levé les privilèges accordés jadis à l'événement singulier et d'avoir fait apparaître les structures de la longue durée. Certes. Je ne suis pas sûr pourtant que le travail des historiens se soit fait précisément dans cette direction. Ou plutôt je ne pense pas qu'il y ait comme une raison inverse entre le repérage de l'événement et l'analyse de la longue durée. Il semble, au contraire, que ce soit en resserrant à l'extrême le grain de l'événement, en poussant le pouvoir de résolution de l'analyse historique jusqu'aux mercuriales, aux actes notariés, aux registres de paroisse, aux archives portuaires suivis année par année, semaine par semaine, qu'on a vu se dessiner au-delà des batailles, des décrets, des dynasties ou des assemblées, des phénomènes massifs à portée séculaire ou pluriséculaire. L'histoire, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, ne se détourne pas des événements ; elle en élargit au contraire sans cesse le champ ; elle en découvre sans cesse des couches nouvelles, plus superficielles ou plus profondes ; elle en isole sans cesse de nouveaux ensembles où ils sont parfois nombreux, denses et interchangeables, parfois rares et décisifs : des variations quasi quotidiennes de prix on va aux inflations séculaires. Mais l'important, c'est que l'histoire ne considère pas un événement sans définir la série dont il fait partie, sans spécifier le mode d'analyse dont celle-ci relève, sans chercher à connaître la régularité des phénomènes et les limites de probabilité de leur émergence, sans s'interroger sur les variations, les inflexions et l'allure de la courbe, sans vouloir déterminer les conditions dont elles

dépendent. Bien sûr, l'histoire depuis longtemps ne cherche plus à comprendre les événements par un jeu de causes et d'effets dans l'unité informe d'un grand devenir, vaguement homogène ou durement hiérarchisé ; mais ce n'est pas pour retrouver des structures antérieures, étrangères, hostiles à l'événement. C'est pour établir les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le « lieu » de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition.

Les notions fondamentales qui s'imposent maintenant ne sont plus celles de la conscience et de la continuité (avec les problèmes qui leur sont corrélatifs de la liberté et de la causalité), ce ne sont pas celles non plus du signe et de la structure. Ce sont celles de l'événement et de la série, avec le jeu des notions qui leur sont liées ; régularité, aléa, discontinuité, dépendance, transformation ; c'est par un tel ensemble que cette analyse des discours à laquelle je songe s'articule non point certes sur la thématique traditionnelle que les philosophes d'hier prennent encore pour l'histoire « vivante » mais sur le travail effectif des historiens.

Mais c'est par là aussi que cette analyse pose des problèmes philosophiques, ou théoriques, vraisemblablement redoutables. Si les discours doivent être traités d'abord comme des ensembles d'événements discursifs, quel statut faut-il donner à cette notion d'événement qui fut si rarement prise en considération par les philosophes ? Bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus ; l'événement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel ; c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet ; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels ; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps ; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle. Disons que la philosophie de l'événement devrait s'avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un matérialisme de l'incorporel.

Source : *L'Ordre du discours,* pp. 47-60.

---

1 Entre les deux, le moment kantien fait charnière : c'est la découverte que le sujet, en tant qu'il est raisonnable, se donne à lui-même sa propre loi qui est la loi universelle.

2 Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate I,* trad. M. Caster, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » no 30, 1951 ; *Stromate II,* trad. C. Mondésert, *ibid.,* no 38, 1954 ; *Stromate V,* trad. P. Voulet, *ibid.,* no 278, 1981.

3 Diogène Laërce, *De vita et moribus philosophorum,* Lyon, A. Vicentium, 1556 (*Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres,* trad. R. Genaille, Paris, Classiques Garnier, 1933, 2 vol.)

4 J.R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969 (*Les Actes de langage,* trad. H. Panchard, Paris, Hermann, coll. « Savoir », 1972).

5 Aristote, *Les Premiers Analytiques,* trad. J. Tricot, in *Organon,* t. III, Paris, Vrin, 1947. *Les Seconds Analytiques,* trad. J. Tricot, *ibid.,* t. IV, 1947.

6 F. Bacon, *Novum Organum Scientiarum,* Londres, J. Billium, 1620 (*Novum Organum,* trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1986).

7 Saint Jérôme, *De viris illustribus (Des hommes illustres,* trad. abbé Bareille, in *Œuvres complètes,* t. III, Paris, Louis Vivès, pp. 270-338).

8 S. Freud, *Die Traumdeutung,* Vienne, Franz Deuticke, 1900 (*L'Interprétation des rêves,* trad. D. Berger, Paris, PUF, 1967), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten,* Vienne, Franz Deuticke, 1905 (*Le Mot d'esprit et sa Relation à l'inconscient,* trad. D. Messier, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1988).

9 K. Marx et F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei,* Londres, J.E. Burghard, 1848 (*Le Manifeste du parti communiste,* trad. M. Tailleur, Paris, Éditions sociales, 1951) ; *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie,* Hambourg, O. Meissner, 1867-1894, 3 vol. (*Le Capital. Critique de l'économie politique,* trad. J. Roy, éd. révisée par l'auteur et revue par M. Rubel, livre I, in *Œuvres,* t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, pp. 630-690 ; livres II et III, *ibid.,* t. II, 1968, pp. 867-1485).

10 A.W. Radcliffe, *Les Visions du château des Pyrénées* (roman apocryphe ; trad. par G. Garnier et Zimmerman sur l'édition de Londres en 1803), Paris, 1810, 4 vol.

11 N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought,* New York, Harper & Row, 1966 (*La Linguistique cartésienne. Un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste,* suivi de : *La Nature formelle du langage,* trad. N. Delanoë et D. Sperber, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1969).

12 M. Serres, « Les anamnèses mathématiques », in *Archives internationales d'histoire des sciences,* nos 78-79, janvier-juin 1967 (repris in *Hermès ou la Communication,* Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1968, pp. 78-112).

13 S. Freud, *Entwurf einer Psychologie* (1895 ; publication posthume), in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse,* Londres, Imago Publishing, 1950, pp. 371-466 (*Esquisse d'une psychologie scientifique,* trad. A. Berman, in *La Naissance de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1956, pp. 307-396).

14 Aux derniers flâneurs, faut-il signaler qu'un « tableau » (et sans doute dans tous les sens du terme), c'est formellement une « série de séries » ? En tout cas, ce n'est point une petite image fixe qu'on place devant une lanterne pour la plus grande déception des enfants, qui, à leur âge, préfèrent bien sûr la vivacité du cinéma.

15 En particulier les premières pages de ce texte ont constitué, sous une forme un peu différente, une réponse aux questions formulées par le Cercle d'épistémologie de l'ENS (cf. *Cahiers pour l'analyse,* no 9). D'autre part une esquisse de certains développements a été donnée en réponse aux lecteurs d'*Esprit* (avril 1968).

DEUXIÈME PARTIE

RÉGIMES DE POUVOIR ET RÉGIMES DE VÉRITÉ

En 1971, Michel Foucault commence son enseignement au Collège de France et publie son remarquable essai « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». Dès ce moment, il s'intéresse de plus en plus explicitement au lien circulaire entre les régimes de vérité et les régimes de pouvoir ; il développe ensuite toute une analytique du pouvoir qui sera au centre de ses préoccupations pendant les années soixante-dix. Dans son premier cours au Collège de France, « La volonté de savoir », Foucault oppose le désir (naturel) de connaître, par exemple chez Aristote, et la volonté (historique) de savoir dont on trouve le modèle chez Nietzsche. En s'appuyant sur sa lecture de Nietzsche, il insiste sur le fait que la connaissance n'est pas une donnée anthropologique, qu'elle n'est pas inscrite dans la nature humaine ; elle est plutôt une invention, l'effet d'une série d'événements, et spécifiquement l'effet d'une lutte, de rapports de force, c'est-à-dire d'une matrice de pouvoir ; la connaissance est donc fondamentalement intéressée. Cette connaissance intéressée est entièrement historique et pour l'analyser on doit se débarrasser du point de vue supra-historique caché derrière l'histoire des historiens. En outre, cette immanence historique de la connaissance, en deçà de tout constat métaphysique ou anthropologique et en correspondance avec un certain état des forces, relève d'un état extérieur à l'ordre de la connaissance. Par suite, on doit écrire une histoire politique de la connaissance : « Nietzsche veut dire qu'il n'y a pas une nature de la connaissance, une essence de la connaissance, de conditions universelles de la connaissance, mais que la connaissance est, chaque fois, le résultat historique et ponctuel de conditions qui ne sont pas de l'ordre de la connaissance » (*Dits et écrits* I, p. 1419). Dans cette période de sa pensée, Foucault voulut affronter, dans le sillage de Nietzsche, l'émergence de la connaissance comme un lieu de bataille : « La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations » (Texte 39, p. 403). Si derrière tout savoir, à l'arrière-plan de toute connaissance, « ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir », l'analyse historique doit faire apparaître des formes déterminées de savoir-pouvoir, l'ensemble des liens qui rattachent les régimes de vérité aux régimes de pouvoir (Texte 40, p. 448).

Dans les cinq conférences prononcées en mai 1973 à Rio de Janeiro, « La vérité et les formes juridiques », Foucault développe son analyse nietzschéenne en étudiant des formes de savoir-pouvoir – dont l'épreuve, l'enquête, l'examen – dans un cadre ainsi défini : « les formes juridiques et, par conséquent, leur évolution dans le champ du droit pénal en tant que lieu d'origine d'un nombre déterminé de formes de vérité » (*Dits et écrits* I, p. 1409). Foucault lit la tragédie d'*Œdipe* non pas comme

l'histoire de notre désir et de notre inconscient, mais comme l'histoire d'un type défini de rapport entre pouvoir et savoir ; cette tragédie « est une procédure de recherche de la vérité qui obéit exactement aux pratiques judiciaires grecques de l'époque » ; elle est ainsi l'histoire de l'enchevêtrement de procédures de savoir et de procédures de pouvoir (Texte 40, p. 426). Cette lecture inouïe de la tragédie de Sophocle est l'amorce d'une analyse détaillée de l'enquête en tant que forme de savoir qui est aussi une manière déterminée d'exercer le pouvoir. L'enquête est une forme politique qui est en même temps une modalité d'établir et de déterminer la vérité, à savoir une forme, à la fois épistémologique et politique, de rationalité. La double origine administrative et religieuse de l'enquête, explorée en détail par Foucault, montre bien que, même si l'enquête est une forme de rationalité, on ne peut la rendre intelligible comme le résultat de l'épanouissement ou du progrès de la raison : « Aucune histoire faite en termes de progrès de la raison, de raffinement de la connaissance ne peut rendre compte de l'acquisition de la rationalité de l'enquête. Son surgissement est un phénomène politique complexe. C'est l'analyse des transformations politiques de la société médiévale qui explique comment, pourquoi et à quel moment apparaît ce type d'établissement de la vérité à partir de procédures juridiques complètement différentes » (Texte 40, p. 471).

L'enquête est une forme de rationalité intéressée et sa grille d'analyse est solidement enracinée à l'intérieur de l'histoire – une histoire tissée de hasard, de passions, de luttes, de forces.

En ce qui concerne l'examen, pour saisir son émergence, on doit entrer dans un nouveau régime de savoir-pouvoir dont l'analyse approfondie se trouve dans *Surveiller et punir.* L'examen, selon Foucault, est « au cœur des procédures de discipline », un nouveau type de pouvoir noué à un nouveau système de savoir : « La superposition des rapports de pouvoir et des relations de savoir [dans tous les dispositifs de discipline] prend dans l'examen tout son éclat visible. Encore une innovation de l'âge classique que les historiens des sciences ont laissée dans l'ombre. [...] Dans cette mince technique se trouvent engagés tout un domaine de savoir, tout un type de pouvoir » (*Surveiller et punir,* p. 217).

Par opposition au savoir-pouvoir de l'enquête, l'examen est un pouvoir de surveillance qui s'organise autour de la norme avec sa fabrication et son contrôle de l'individu ; l'examen est une « forme de savoir-pouvoir qui va donner lieu non pas aux grandes sciences de l'observation, comme dans le cas de l'enquête, mais à ce que nous appelons “sciences humaines” : psychiatrie, psychologie, sociologie » (*Dits et écrits* I, p. 1463). La notion de l'individu dangereux est un des résultats frappants de ce nouveau régime de savoir-pouvoir. Lorsque l'individu est considéré non

seulement au niveau de ses actes, comme sujet de l'acte, mais aussi et surtout au niveau de ses virtualités, comme virtualité d'actes, « est-ce qu'on ne donne pas à la société des droits sur l'individu à partir de ce qu'il est ? », c'est-à-dire à partir de ce qu'il est par nature, « selon sa constitution, selon ses traits caractériels ou ses variables pathologiques » (Texte 53, p. 592). Cet individu dangereux n'est pas le sujet d'une infraction à la loi, mais le sujet – à surveiller, à contrôler et à corriger – au niveau de ce qu'il est capable de faire, au plan de sa psycho-biographie, comme cas individuel de sciences humaines.

Dans *Surveiller et punir,* Foucault prolonge l'analyse de ces régimes de savoir-pouvoir et montre, à propos de l'histoire de la prison, comment « pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre » (Texte 43, p. 502). L'ouverture du livre, l'une des plus mémorables de la philosophie contemporaine, met en jeu un procédé d'estrangement historico-épistémologiquequi secoue nos évidences sur la prison (Texte 41, p. 477). Comment comprendre le changement d'objectif et le déplacement d'objet que représente toute la distance entre Damiens et les jeunes détenus de Faucher ? Ce n'est pas en termes d'humanisation qu'on doit faire l'analyse ; ce prétendu progrès de l'humanisme perd de vue les processus les plus significatifs qui conduisent « les juges à juger autre chose que les crimes ; ils ont été amenés dans leurs sentences à faire autre chose que juger ; et le pouvoir de juger a été, pour une part, transféré à d'autres instances que les juges de l'infraction » (*Surveiller et punir,* pp. 29-30). On peut résumer la portée de ces mutations par le principe, simple mais profond, de Mably : « Que le châtiment, si je puis ainsi parler, frappe l'âme plutôt que le corps » (Texte 42, p. 491). Foucault fait l'histoire de « l'âme moderne en jugement » et nous donne une description précise de son champ d'analyse : « Objectif de ce livre : une histoire corrélative de l'âme moderne et d'un nouveau pouvoir de juger ; une généalogie de l'actuel complexe scientifico-judiciaire où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité » (*Surveiller et punir,* p. 30).

L'innovation, à la fois historique et philosophique, de Foucault est de faire l'histoire de cette âme moderne sur fond d'une histoire des corps. C'est précisément la technologie politique du corps, avec sa microphysique du pouvoir, qui fournit le cadre généalogique de *Surveiller et punir* ; cette technologie permet à Foucault de situer les pratiques pénales comme un chapitre de l'anatomie politique et de reconnaître l'âme comme l'effet et l'instrument de cette anatomie politique (Texte 43). Il convient donc d'« essayer d'étudier la métamorphose des méthodes punitives à partir d'une technologie politique du corps où pourrait se lire une histoire commune des rapports de pouvoir et des relations d'objet. De sorte que par

l'analyse de la douceur pénale comme technique de pouvoir, on pourrait comprendre à la fois comment l'homme, l'âme, l'individu normal ou anormal sont venus doubler le crime comme objets de l'intervention pénale ; et de quelle manière un mode spécifique d'assujettissement a pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut "scientifique" » (*Surveiller et punir,* pp. 31-32).

Alors, pour étudier ce régime de pouvoir-savoir, il faut renoncer définitivement à la tradition selon laquelle « il y a antinomie entre savoir et pouvoir » (Texte 40, p. 447). Il faut admettre plutôt que pouvoir et savoir sont en relation réciproque de corrélation et de constitution.

Dans *Surveiller et punir,* la figure historique la plus exemplaire de cette technologie du pouvoir sur le corps s'appelle « les disciplines » : « ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité » (Texte 44, p. 510). À l'âge où « une multiplicité de processus souvent mineurs, d'origine différente, de localisation éparse » entrent dans un ensemble stratégique, et lorsque cette mécanique du pouvoir parvient à rendre le corps « d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement », nous arrivons au « moment historique des disciplines » (Texte 44, p. 511). Et on peut voir dans le *Panopticon* de Bentham la formalisation de ce pouvoir disciplinaire. Si le *Panopticon* est le diagramme architectural, concentré dans sa forme idéale, d'un mécanisme de pouvoir, le panoptisme, « est le principe général d'une nouvelle "anatomie politique" dont l'objet et la fin ne sont pas le rapport de souveraineté mais les relations de discipline » (Texte 45, p. 535). Le schéma où l'agencement panoptique, généralisé et diffusé dans le corps social, donne lieu à « la formation d'une société disciplinaire » dans le sens que cette société, avec ses institutions et ses appareils, est « toute traversée et pénétrée de mécanismes disciplinaires », c'est-à-dire d'une nouvelle technologie polyvalente de pouvoir (Texte 46, p. 537 ; Texte 45, p. 536). Nous sommes très loin du corps de Damiens, le supplice et la souveraineté ; c'est plutôt l'individu avec son « âme, prison du corps », qui est l'objet de la prison, mais aussi la cible des usines, des écoles, des casernes, des hôpitaux : partout dans la société, c'est cette individualité qui est l'élément corrélatif d'un pouvoir et d'un savoir, et qui répondent à cette technologie disciplinaire.

Néanmoins, il ne faut pas surinterpréter les disciplines ; elles ne sont qu'un pôle de ce que Foucault qualifie de « bio-pouvoir » dans *La Volonté de savoir.* Les disciplines caractérisent la forme du pouvoir sur la vie qui est une « *anatomo-politique du corps humain* », à savoir un pouvoir particulier sur le corps individuel :

« son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques » (Texte 57, p. 628). L'autre pôle, formé plus tard et mis en jeu par une série de contrôles régulateurs, est une « *bio-politique de la population* », c'est-à-dire un pouvoir sur le corps-espèce, « sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier » (Texte 57, p. 628). Les disciplines et les régulations, le corps et la population, constituent les « deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie » (Texte 57, p. 629). Une conséquence capitale de ce bio-pouvoir est le rôle fondamental assumé par les mécanismes de la norme : ce sont les diverses et nombreuses techniques de la norme qui organisent l'anatomie politique du corps et la bio-politique de la population. En conséquence, Foucault préfère désormais parler non pas d'une société disciplinaire mais, plus précisément, d'une société normalisatrice : « Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie » (Texte 57, pp. 634-635. Voir aussi, dans *Il faut défendre la société,* la leçon du 17 mars 1976).

Lors de son analyse de l'histoire des disciplines, Foucault met en évidence la nécessité de nous débarrasser d'une représentation purement négative du pouvoir et de commencer à étudier les technologies positives du pouvoir. Si l'image de la lèpre avec ses pratiques du rejet peut figurer le modèle de pouvoir fondé sur l'exclusion, l'image de la peste avec ses schémas disciplinaires incarne le modèle du pouvoir fondé sur l'inclusion, l'analyse et la normalisation : « Le grand renfermement d'une part, le bon dressement de l'autre » (Texte 45, p. 521. Voir aussi, dans *Les Anormaux,* la leçon du 15 janvier 1975). Ici, on voit l'ébauche d'une nouvelle grille d'intelligibilité du pouvoir – le pouvoir en tant que positif et stratégique, avec une mécanique de production et d'invention bien différente de celle du pouvoir-répression, du pouvoir-loi. C'est cette grille d'intelligibilité qui sera approfondie dans *La Volonté de savoir.*

À l'aide du dossier de Pierre Rivière et tous ses discours de pouvoir-savoir, même avant la publication de *Surveiller et punir,* Foucault prend ses distances vis-à-vis de la conception négative et juridique du pouvoir. Il cherche à inventer une nouvelle terminologie du pouvoir puisée dans le vocabulaire de la guerre. Pourquoi publier tous ces documents de l'étrange cas de Pierre Rivière ? « C'est pour dresser en quelque sorte le plan de ces luttes diverses, restituer ces affrontements et ces batailles, retrouver le jeu de ces discours, comme armes, comme instruments

d'attaque et de défense dans des relations de pouvoir et de savoir » (Texte 52, p. 589). Cette série de notions relèvent d'un champ stratégique des rapports de force, un champ de fonctionnement du pouvoir aux antipodes de la conception juridique avec ses sujets idéaux, la loi et le problème de la souveraineté. Nous devons apprendre à percevoir « la guerre au filigrane de la paix », à saisir dans la multiplicité des rapports de force le principe d'intelligibilité de l'ordre, des institutions et de la loi (*Dits et écrits* II, p. 125). Si ce qui préside à tous les mécanismes de notre régime de vérité-pouvoir, « ce n'est pas le fonctionnement unitaire d'un appareil ou d'une institution, mais la nécessité d'un combat et les règles d'une stratégie », il faut alors y entendre « le grondement de la bataille » (Texte 50, p. 561). Le grondement bruyant de la bataille dans le dossier de Pierre Rivière (Texte 52), le grondement moins strident, mais fort discernable, du combat autour du vrai sexe d'Alexina Barbin (Texte 59) et, en fin de compte, le grondement souvent discret de la bataille qui entoure toutes les « vies infâmes » dont la lecture secoue en Foucault « plus de fibres que ce qu'on appelle d'ordinaire la littérature » (Texte 51, p. 563) – ce sont tous ces grondements, à tous ces niveaux, auxquels il faut faire attention ; il faut devenir capable de détecter, de reconnaître et d'analyser les lignes de force et de fragilité dans toute collision, même minuscule, entre les points de pouvoir ; il faut magnifier ces frictions : « N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de lutte avec ou contre lui ? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges » (Texte 51, pp. 568-569).

Mais nous restons fatalement sourds à ces grondements quand nous nous donnons une représentation trompeuse de la manière dont s'exerce le pouvoir, une représentation qui finit par étouffer ces agitations. Cette représentation s'appelle, bien entendu, la conception juridique du pouvoir. Dans *La Volonté de savoir,* Foucault oppose, à cette représentation tenace du pouvoir, son « analytique » du pouvoir : « [...] la définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des instruments qui permettent de l'analyser » (*La Volonté de savoir,* p. 109) C'est à propos de l'exemple de l'histoire de la sexualité – « qu'on ne peut manquer de considérer comme privilégié, puisque là, mieux que partout ailleurs, le pouvoir semblait fonctionner comme interdit » (*La Volonté de savoir,* p. 119) – et plus précisément de l'« hypothèse répressive » que Foucault élabore des principes d'analyse de sa conception stratégique du pouvoir. Évidemment, il ne prétend pas que le sexe n'a pas été prohibé ou interdit depuis l'âge classique – l'objet d'une répression plus ou moins sévère – mais que la

répression doit être replacée dans une économie politique du pouvoir dont les mécanismes fonctionnent autrement que par l'interdiction : « Je ne dis pas que l'interdit du sexe est un leurre ; mais que c'est un leurre d'en faire l'élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire l'histoire de ce qui a été dit à propos du sexe à partir de l'époque moderne. Tous ces éléments négatifs – défenses, refus, censures, dénégations – que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui sont loin de se réduire à eux » (*La Volonté de savoir,* pp. 20-21).

L'aveu du sexe est lui-même une pièce tactique de ce régime de pouvoir-savoir, et, loin de nous affranchir par une sorte de libération, « c'est l'effet d'un pouvoir qui nous contraint », au cœur des procédures d'individualisation qui sont effectivement des instruments d'assujettissement (Texte 55, pp. 603). Le sexe ne se cache pas en raison de quelque propriété inhérente à lui-même ; le secret du sexe n'est pas la réalité fondamentale – laquelle, au fond, nous incite à en parler pour le débusquer : « Il s'agit plutôt d'un thème qui fait partie de la mécanique même de ces incitations : une manière de donner forme à l'exigence d'en parler, une fable indispensable à l'économie indéfiniment proliférante du discours sur le sexe. Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours, en le faisant valoir comme *le* secret » (*La Volonté de savoir,* pp. 48-49).

Une des grandes réussites de la *scientia sexualis* est d'avoir fait fonctionner « les rituels de l'aveu dans les schémas de la régularité scientifique », d'avoir branché « la vieille injonction de l'aveu sur les méthodes de l'écoute clinique » (Texte 55, p. 613). Les formes scientifiques d'aveu de la vérité de notre sexualité ne servent pas quelque liberté originaire ; elles ne sont même pas subordonnées à la liberté, espérée et révolutionnaire, du bon sexe ; elles sont imprégnées de rapports de pouvoir et ce « régime ordonné de savoir » doit être analysé « en fonction des tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ce discours » (Texte 55, p. 615). Ces techniques de pouvoir ne se réduisent pas à la représentation juridique, accompagnée de ses problèmes centraux du droit, de la loi, de la liberté, de l'État et de la souveraineté – « même si celle-ci est interrogée non plus dans la personne du souverain mais dans un être collectif » (*La Volonté de savoir,* p. 117). Tout l'effort de Foucault est de se déprendre de cette représentation et de nous donner un système de représentation du pouvoir qui sera plus adéquat et utile du point de vue historique et politique. S'il est vrai que « dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête

du roi » (*La Volonté de savoir,* p. 117), on peut lire la quatrième partie de *La Volonté de savoir,* et surtout le chapitre « Méthode » (Texte 56), comme une tentative de la part de Foucault de nous décrire aussi bien comment couper la tête du roi que les effets de ce renversement total de perspective. Foucault reste implacablement nominaliste ; il n'identifie le pouvoir ni avec une institution ni avec une structure, et d'ailleurs ce n'est pas une certaine puissance dont quelques-uns seraient dotés : « c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (Texte 56, p. 617).

Il est une confusion philosophique qui traverse nombre des critiques lancées contre Foucault. Il aurait perçu le pouvoir partout, même dans les domaines supposés désintéressés de la connaissance scientifique ; en sorte qu'il serait un déterministe, un pessimiste du pouvoir, qui nous obligerait à rester figés où nous sommes, dans une immobilité paralysée, voués à l'inactivité. Or, la conclusion de Foucault est résolument contraire : en réalité, sa conception du pouvoir nous donne toujours quelque chose à faire. Si le pouvoir est partout, c'est parce qu'il vient de partout : « Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre » (Texte 56, p. 617).

Si le pouvoir est présent dans toute relation d'un point à un autre, il en va de même pour la résistance ; il y a chez Foucault une co-omniprésence du pouvoir et de la résistance. C'est précisément le « socle mouvant » des rapports de force avec ses relations de pouvoir qui rend possible l'ubiquité de la résistance (Texte 56, p. 617). La constatation que la résistance « n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir » ne veut pas dire que la résistance est nécessairement une déception, un leurre ou une illusion (Texte 56, p. 620) En fait, les rapports de pouvoir « ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir [...] Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir ; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis » (Texte 56, p. 620).

De même que les rapports de pouvoir, les résistances ont un « caractère strictement relationnel » ; et à la multiplicité des rapports de pouvoir, correspond une pluralité des rapports de résistance (Texte 56, p. 620). Les résistances, par définition, « ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir » (Texte 56, p. 620). De plus, ces rapports de pouvoir et de résistance sont toujours « déséquilibrés, hétérogènes, instables, tendus » (Texte 56, p. 618). Il ne

faut pas confondre les états de domination et les rapports de pouvoir ; un état de domination, avec sa fixité binaire entre les dominateurs et les dominés, est un cas limite de pouvoir où « la marge de liberté est extrêmement limitée » (*Dits et écrits* II, p. 1539). Mais une relation de pouvoir est d'habitude mobile, modifiable et réversible ; et « s'il y a des relations de pouvoir à travers tout champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout » (*Dits et écrits* II, p. 1539). Dans l'exercice d'une relation de pouvoir, il faut une certaine forme de liberté « des deux côtés » (*Dits et écrits* II, p. 1539). Si les rapports de pouvoir ne laissaient aucune place à la résistance, tout serait simplement « une question d'obéissance » (*Dits et écrits* II, p. 1559). Le vrai défi, c'est de faire un diagnostic du champ stratégique afin de déterminer comment modifier la situation, résister efficacement, engager notre liberté, ici et maintenant, dans ce champ spécifique, pour influencer et diriger la conduite des autres. Dans un entretien accordé en 1982, Foucault insiste davantage sur le rôle cardinal de la résistance : « [...] nous avons toujours la possibilité de changer la situation, [...] cette possibilité existe toujours. Nous ne pouvons pas nous mettre *en dehors* de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. [...] Dès l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de “résistance” est le mot le plus important, le *mot-clef* de cette dynamique » (*Dits et écrits* II, p. 1559-1560).

L'inconvénient dans cette dynamique de résistance-pouvoir, ce n'est pas le fait angoissant que le pouvoir nous réduirait à la passivité, mais le fait inconfortable que l'activité de la résistance ne nous laissera jamais un moment de repos. C'est ici que l'on rencontre l'hypermilitantisme de Foucault.

Si nous suivons Foucault, en déployant les notions de *La Volonté de savoir* – « le point de vue de l'objectif », « le point de vue de l'efficacité tactique », « l'analyse d'un champ multiple et mobile de rapports de force » (Texte 56, p. 620) – nous pouvons enfin espérer enterrer le roi, même si, comme Foucault le sut mieux que personne, dans notre actualité politique, le roi menace toujours de nous revenir. Ironie de notre dispositif de pouvoir : il nous fait croire que nous devons nous libérer de la loi, et ainsi, il nous rend aveugles aux points de résistance qui sont partout – points de résistance qui sont si proches, si immédiats et si intimement liés à nous-mêmes que nous ne les percevons pas (*Dits et écrits* II, p. 540-541). C'est à Foucault, et à son analytique du pouvoir, de nous restituer notre discernement.

Arnold I. Davidson

TEXTE 39

1) La généalogie est grise ; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits.

Paul Ree a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires – d'ordonner, par exemple, au seul souci de l'utile, toute l'histoire de la morale : comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique ; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses. De là, pour la généalogie, une indispensable retenue : repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire – les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts ; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents : définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu (Platon à Syracuse n'est pas devenu Mahomet...).

La généalogie exige donc la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. Ses « monuments cyclopéens[1] », elle ne doit pas les bâtir à coup de « grandes erreurs bienfaisantes », mais de « petites vérités sans apparence, établies par une méthode sévère[2] ». Bref, un certain acharnement dans l'érudition. La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'« origine ».

2) On trouve chez Nietzsche deux emplois du mot *Ursprung.* L'un n'est pas marqué : on le rencontre en alternance avec des termes comme *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt.* La *Généalogie de la morale,* par exemple, parle aussi bien, à propos du devoir ou du sentiment de la faute, de leur *Entstehung* ou de leur *Ursprung*[3] ; dans *Le Gai Savoir,* il est question, à propos de la logique et de la connaissance, soit d'une *Ursprung,* soit d'une *Entstehung,* soit d'une *Herkunft*[4].

L'autre emploi du mot est marqué. Il arrive en effet que Nietzsche le place en opposition à un autre terme : le premier paragraphe d'*Humain, trop humain* met face à face l'origine miraculeuse (*Wunderursprung*) que cherche la métaphysique, et les analyses d'une philosophie historique, qui, elle, pose des question *über Herkunft*

und Anfang. Il arrive aussi que *Ursprung* soit utilisé sur un mode ironique et déceptif. En quoi, par exemple, consiste ce fondement originaire (*Ursprung*) de la morale qu'on cherche depuis Platon ? « En d'horribles petites conclusions. *Pudenda origo*[5]. » Ou bien encore : où faut-il chercher cette origine de la religion (*Ursprung*) que Schopenhauer plaçait dans un certain sentiment métaphysique de l'au-delà ? Tout simplement dans une invention (*Erfindung*), dans un tour de passe-passe, dans un artifice (*Kunststück*), dans un secret de fabrication, dans un procédé de magie noire, dans le travail des *Schwarzkünstler*[6].

Pour l'usage de tous ces mots, et pour les jeux propres au terme *Ursprung,* l'un des textes les plus significatifs est l'avant-propos de la *Généalogie.* Au début du texte, l'objet de la recherche est défini comme l'origine des préjugés moraux ; le terme alors utilisé est *Herkunft.* Puis Nietzsche revient en arrière, fait l'historique de cette enquête dans sa propre vie ; il rappelle le temps où il « calligraphiait » la philosophie et où il se demandait s'il fallait attribuer à Dieu l'origine du mal. Question qui le fait sourire maintenant et dont il dit justement que c'était une recherche d'*Ursprung* ; même mot pour caractériser un peu plus loin le travail de Paul Ree[7]. Puis il évoque les analyses proprement nietzschéennes qui ont commencé avec *Humain, trop humain* ; pour les caractériser, il parle de *Herkunfthypothesen.* Or ici l'emploi du mot *Herkunft* n'est sans doute pas arbitraire : il sert à désigner plusieurs textes de *Humain, trop humain* consacrés à l'origine de la moralité, de l'ascèse, de la justice et du châtiment. Et, pourtant, dans tous ces développements, le mot qui avait été utilisé alors était *Ursprung*[8]. Comme si, à l'époque de la *Généalogie,* et en ce point du texte, Nietzsche voulait faire valoir une opposition entre *Herkunft* et *Ursprung,* qu'il n'avait pas fait jouer quelque dix ans auparavant. Mais, aussitôt après l'utilisation spécifiée de ces deux termes, Nietzsche revient, dans les derniers paragraphes de l'avant-propos, à un usage neutre et équivalent[9].

Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine (*Ursprung*) ? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver « ce qui était déjà », le « cela même » d'une image exactement adéquate à soi ; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements ; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première. Or, si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'append-il ? Que derrière les choses il y a « tout

autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison ? Mais elle est née d'une façon tout à fait « déraisonnable » – du hasard[10]. L'attachement à la vérité et la rigueur des méthodes scientifiques ? De la passion des savants, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter – armes lentement forgées au long des luttes personnelles[11]. Et la liberté, serait-elle, à la racine de l'homme, ce qui le lie à l'être et à la vérité ? En fait, elle n'est qu'une « invention des classes dirigeantes[12] ». Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate.

L'histoire apprend aussi à rire des solennités de l'origine. La haute origine, c'est la « surpousse métaphysique qui se refait jour dans la conception qu'au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel[13] » : on aime à croire qu'à leur début les choses étaient en leur perfection ; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin. L'origine est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps ; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie. Mais le commencement historique est bas. Non pas au sens de modeste, ou de discret comme le pas de la colombe, mais dérisoire, ironique, propre à défaire toutes les infatuations : « On cherchait à éveiller le sentiment de la souveraineté de l'homme, en montrant sa naissance divine : cela est devenu maintenant un chemin interdit ; car à sa porte il y a le singe[14]. » L'homme a commencé par la grimace de ce qu'il allait devenir ; Zarathoustra lui-même aura son singe qui sautera derrière lui et tirera le pan de son vêtement.

Enfin, dernier postulat de l'origine, lié aux deux premiers : elle serait le lieu de la vérité. Point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, c'est elle qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître ; elle serait à cette articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd. Nouvelle cruauté de l'histoire qui contraint d'inverser le rapport et d'abandonner la quête « adolescente » : derrière la vérité, toujours récente, avare et mesurée, il y a la prolifération millénaire des erreurs. Ne croyons plus que la vérité demeure en vérité, quand on lui arrache le voile ; nous avons assez vécu pour en être persuadés[15]. La vérité, sorte d'erreur qui a pour elle de ne pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson de l'histoire l'a rendue inaltérable[16]. Et, d'ailleurs, la question même de la vérité, le droit qu'elle se donne de réfuter l'erreur ou de

s'opposer à l'apparence, la manière dont tour à tour elle fut accessible aux sages, puis réservée aux seuls hommes de piété, ensuite retirée dans un monde hors d'atteinte où elle joua à la fois le rôle de la consolation et de l'impératif, rejetée enfin comme idée inutile, superflue, partout contredite, tout cela n'est-ce pas une histoire, l'histoire d'une erreur qui a nom vérité ? La vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l'histoire. À peine en sortons-nous « à l'heure de l'ombre la plus courte », quand la lumière ne semble plus venir du fond du ciel et des premiers moments du jour[17].

Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l'ascétisme, de la connaissance ne sera donc jamais partir à la quête de leur « origine », en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l'histoire ; ce sera au contraire s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements ; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté ; s'attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre ; ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont – en « fouillant les basfonds » ; leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde. Le généalogiste a besoin de l'histoire pour conjurer la chimère de l'origine, un peu comme le bon philosophe a besoin du médecin pour conjurer l'ombre de l'âme. Il faut savoir reconnaître les événements de l'histoire, ses secousses, ses surprises, les chancelantes victoires, les défaites mal digérées, qui rendent compte des commencements, des atavismes et des hérédités ; comme il faut savoir diagnostiquer les maladies du corps, les états de faiblesse et d'énergie, ses fêlures et ses résistances pour juger de ce qu'est un discours philosophique. L'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes, c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine.

3) Des termes comme *Entstehung* ou *Herkunft* marquent mieux que *Ursprung* l'objet propre de la généalogie. On les traduit d'ordinaire par « origine », mais il faut essayer de restituer leur utilisation propre.

Herkunft : c'est la souche, la *provenance* ; c'est la vieille appartenance à un groupe – celui du sang, celui de la tradition, celui qui se noue entre ceux de même hauteur ou de même bassesse. Souvent, l'analyse de la *Herkunft* met en jeu la race[18] ou le type social[19]. Cependant, il ne s'agit pas tellement de retrouver chez un individu, un sentiment ou une idée les caractères génériques qui permettent de l'assimiler à d'autres – et de dire : ceci est grec, ou ceci est anglais ; mais de repérer toutes les marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui peuvent s'entrecroiser

en lui et former un réseau difficile à démêler. Loin d'être une catégorie de la ressemblance, une telle origine permet de débrouiller, pour les mettre à part, toutes les marques différentes : les Allemands s'imaginent être arrivés au bout de leur complexité quand ils ont dit qu'ils avaient l'âme double ; il se sont trompés d'un bon chiffre, ou plutôt ils essaient comme ils peuvent de maîtriser le pêle-mêle de races dont ils sont constitués[20]. Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables qui laissent ce soupçon de couleur, cette marque presque effacée qui ne saurait tromper un œil un peu historique ; l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus.

La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà la dispersion de l'oubli ; sa tâche n'est pas de montrer que le passé est encore là, bien vivant dans le présent, l'animant encore en secret, après avoir imposé à toutes les traverses du parcours une forme dessinée dès le départ. Rien qui ressemblerait à l'évolution d'une espèce, au destin d'un peuple. Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre : c'est repérer les accidents, les infimes déviations – ou au contraire les retournements complets –, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous : c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident[21]. C'est pourquoi sans doute toute origine de la morale, du moment qu'elle n'est pas vénérable – et la *Herkunft* ne l'est jamais –, vaut critique[22].

Dangereux héritage que celui qui nous est transmis par une telle provenance. Nietzsche, à plusieurs reprises, associe les termes de *Herkunft* et d'*Erbschaft.* Mais qu'on ne s'y trompe pas ; cet héritage n'est point un acquis, un avoir qui s'accumule et se solidifie ; plutôt, un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes qui le rendent instable, et, de l'intérieur ou d'en dessous, menacent le fragile héritier : « L'injustice et l'instabilité dans l'esprit de certains hommes, leur désordre et leur manque de mesure sont les dernières conséquences d'innombrables inexactitudes logiques, de manque de profondeur, de conclusions hâtives, dont leurs ancêtres se sont rendus coupables[23]. » La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait

uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. Quelle conviction y résisterait ? Bien plus, quel savoir ? Faisons un peu l'analyse généalogique des savants – de celui qui collectionne les faits et en tient soigneusement registre, ou de celui qui démontre et réfute ; leur *Herkunft* décèlera vite les paperasses du greffier, ou les plaidoiries de l'avocat – leur père[24] – dans leur attention apparemment désintéressée, dans leur « pur » attachement à l'objectivité.

Enfin, la provenance tient au corps[25]. Elle s'inscrit dans le système nerveux, dans l'humeur, dans l'appareil digestif. Mauvaise respiration, mauvaise alimentation, corps débile et affaissé de ceux dont les ancêtres ont commis des erreurs ; que les pères prennent les effets pour les causes, croient à la réalité de l'au-delà ou posent la valeur de l'éternel, et c'est le corps des enfants qui en pâtira. Lâcheté, hypocrisie – simples rejetons de l'erreur ; non pas au sens socratique, non parce qu'il faut se tromper pour être méchant, non point parce qu'on s'est détourné de l'originaire vérité, mais parce que c'est le corps qui porte, dans sa vie et sa mort, dans sa force et sa faiblesse, la sanction de toute vérité et de toute erreur, comme il en porte aussi, et inversement, l'origine –, provenance. Pourquoi les hommes ont-ils inventé la vie contemplative ? Pourquoi ont-ils prêté à ce genre d'existence une valeur suprême ? Pourquoi ont-ils accordé vérité absolue aux imaginations qu'on y forme ? « Pendant les époques barbares [...] si la vigueur de l'individu se relâche, s'il se sent fatigué ou malade, mélancolique ou rassasié et par conséquent d'une façon temporaire sans désirs et sans appétits, il devient un homme relativement meilleur, c'est-à-dire moins dangereux, et ses idées pessimistes ne se formulent plus que par des paroles et des réflexions. Dans cet état d'esprit, il deviendra penseur et annonciateur, ou bien son imagination développera ses superstitions[26]. » Le corps – et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol –, c'est le lieu de la *Herkunft* : sur le corps, on trouve le stigmate des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs ; en lui aussi ils se nouent et soudain s'expriment, mais en lui aussi ils se dénouent, entrent en lutte, s'effacent les uns les autres et poursuivent leur insurmontable conflit.

Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps.

4) *Entstehung* désigne plutôt l'*émergence,* le point de surgissement. C'est le principe et la loi singulière d'une apparition. De même qu'on incline trop souvent à

chercher la provenance dans une continuité sans interruption, on aurait tort de rendre compte de l'émergence par le terme final. Comme si l'œil était apparu, depuis le fond des temps, pour la contemplation, comme si le châtiment avait toujours été destiné à faire exemple. Ces fins, apparemment dernières, ne sont rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements : l'œil fut d'abord asservi à la chasse et à la guerre ; le châtiment fut tour à tour soumis au besoin de se venger, d'exclure l'agresseur, de se libérer à l'égard de la victime, d'effrayer les autres. Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment. La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations.

L'émergence se produit toujours dans un certain état des forces. L'analyse de l'*Entstehung* doit en montrer le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font – se divisant contre elles-mêmes – pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement. Par exemple, l'émergence d'une espèce (animale ou humaine) et sa solidité sont assurées « par un long combat contre des conditions constamment et essentiellement défavorables ». En effet, « l'espèce a besoin de l'espèce, en tant qu'espèce, comme de quelque chose qui, grâce à sa dureté, à son uniformité, à la simplicité de sa forme peut s'imposer et se rendre durale dans la lutte perpétuelle avec les voisins ou les opprimés en révolte ». En revanche, l'émergence des variations individuelles se produit dans un autre état des forces, lorsque l'espèce a triomphé, que le danger extérieur ne la menace plus et que se déploie la lutte « des égoïsmes tournés les uns contre les autres qui éclatent en quelque sorte, luttent ensemble pour le soleil et la lumière »[27]. Il arrive aussi que la force lutte contre elle-même : et pas seulement dans l'ivresse d'un excès qui lui permet de se partager, mais dans le moment où elle s'affaiblit. Contre sa lassitude, elle réagit, prélevant sa force sur cette lassitude même qui ne cesse alors de croître, et se retournant vers elle pour l'abattre plus encore, elle va lui imposer limites, supplices et macérations, l'affubler d'une haute valeur morale et ainsi à son tour elle va reprendre vigueur. Tel est le mouvement par lequel naît l'idéal ascétique « dans l'instinct d'une vie dégénérescente qui... lutte pour l'existence[28] » ; tel aussi le mouvement par lequel la Réforme est née, là où précisément l'Église était le moins corrompue[29] ; dans l'Allemagne du XVIe siècle, le catholicisme avait encore assez de force pour se retourner contre lui-même, châtier son propre corps et sa propre histoire, et se spiritualiser dans une pure religion de la conscience.

L'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces ; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre, chacune avec la vigueur, la juvénilité qui est la sienne. Ce que Nietzsche appelle l'*Entstehungsherd*[30] du concept de bon, ce n'est exactement ni l'énergie des forts ni la réaction des faibles ; mais bien cette scène où ils se distribuent les uns en face des autres, les uns au-dessus des autres ; c'est l'espace qui les répartit et se creuse entre eux, le vide à travers lequel ils échangent leurs menaces et leurs mots. Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement ; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité ; c'est plutôt – l'exemple des bons et des mauvais le prouve – un « non-lieu », une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire ; elle se produit toujours dans l'interstice.

En un sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même : c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés. Que des hommes dominent d'autres hommes, et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs[31] ; que des classes dominent d'autres classes, et c'est ainsi que naît l'idée de liberté[32] ; que des hommes s'emparent des choses dont ils ont besoin pour vivre, qu'ils leur imposent une durée qu'elles n'ont pas, ou qu'ils les assimilent de force, et c'est la naissance de la logique[33]. Le rapport de domination n'est pas plus un « rapport » que le lieu où elle s'exerce n'est un lieu. Et c'est pour cela précisément qu'en chaque moment de l'histoire elle se fixe dans un rituel ; elle impose des obligations et des droits ; elle constitue de soigneuses procédures. Elle établit des marques, grave des souvenirs dans les choses et jusque dans les corps ; elle se fait comptable des dettes. Univers de règles qui n'est point destiné à adoucir, mais au contraire à satisfaire la violence. On aurait tort de croire, selon le schéma traditionnel, que la guerre générale, s'épuisant dans ses propres contradictions, finit par renoncer à la violence et accepte de se supprimer elle-même dans les lois de la paix civile. La règle, c'est le plaisir calculé de l'acharnement, c'est le sang promis. Elle permet de relancer sans cesse le jeu de la domination ; elle met en scène une violence méticuleuse répétée. Le désir de paix, la douceur du compromis, l'acceptation tacite de la loi, loin d'être la grande conversion morale ou l'utile calcul qui ont donné naissance à la règle, n'en sont que le résultat et à vrai dire la perversion : « Faute, conscience, devoir ont leur foyer d'émergence dans le droit d'obligation ; et à ses débuts comme tout ce qui est grand sur la terre, il a été arrosé de sang[34]. » L'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se

substitueront, pour toujours, à la guerre ; elle installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination.

Et c'est la règle justement qui permet que violence soit faite à la violence, et qu'une autre domination puisse plier ceux-là mêmes qui dominent. En elles-mêmes, les règles sont vides, violentes, non finalisées ; elles sont faites pour servir à ceci ou à cela ; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles. Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques. Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures.

5) Quels sont les rapports entre la généalogie définie comme recherche de la *Herkunft* et de l'*Entstehung* et ce qu'on appelle d'ordinaire l'histoire ? On connaît les apostrophes célèbres de Nietzsche contre l'histoire, et il faudra y revenir tout à l'heure. Pourtant, la généalogie est désignée parfois comme *wirkliche Historie* ; à plusieurs reprises, elle est caractérisée par l'« esprit » ou le « sens historique »[35]. En fait ce que Nietzsche n'a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestives,* c'est cette forme d'histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique : une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps ; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner à tous les déplacements passés la forme de la réconciliation ; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde. Cette histoire des historiens se donne un point d'appui hors du temps ; elle prétend tout juger selon une objectivité d'apocalypse ;

mais c'est qu'elle a supposé une vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi. Si le sens historique se laisse gagner par le point de vue supra-historique, alors la métaphysique peut le reprendre à son compte et, en le fixant sous les espèces d'une science objective, lui imposer son propre « égyptianisme ». En revanche, le sens historique échappera à la métaphysique pour devenir l'instrument privilégié de la généalogie s'il ne se repère sur aucun absolu. Il ne doit être que cette acuité d'un regard qui distingue, répartit, disperse, laisse jouer les écarts et les marges – une sorte de regard dissociant capable de se dissocier lui-même et d'effacer l'unité de cet être humain qui est supposé le porter souverainement vers son passé.

Le sens historique, et c'est en cela qu'il pratique la *wirkliche Historie,* réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme. Nous croyons à la pérennité de sentiments, Mais tous, et ceux-là surtout qui nous paraissent les plus nobles et le plus désintéressés, ont une histoire. Nous croyons à la sourde constance des instincts, et nous imaginons qu'ils sont toujours à l'œuvre, ici et là, maintenant comme autrefois. Mais le savoir historique n'a pas de mal à les mettre en pièces, à montrer leurs avatars, à repérer leurs moments de force et de faiblesse, à identifier leurs règnes alternants, à saisir leur lente élaboration et les mouvements par lesquels, se retournant contre eux-mêmes, ils peuvent s'acharner à leur propre destruction[36]. Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a pas d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau ; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances[37]. L'histoire « effective » se distingue de celle des historiens en ce qu'elle ne s'appuie sur aucune constance : rien en l'homme – pas même son corps – n'est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux. Tout ce à quoi on s'adosse pour se retourner vers l'histoire et la saisir dans sa totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, tout cela, il s'agit systématiquement de le briser. Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas « retrouver », et surtout pas « nous retrouver ». L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments ; elle dramatisera nos instincts ; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature ; elle ne se laissera porter par aucun entêtement muet, vers une fin millénaire. Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s'acharnera

contre sa prétendue continuité. C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher.

On peut saisir, à partir de là, les traits propres au sens historique, tel que Nietzsche l'entend, et qui oppose à l'histoire traditionnelle la *wirkliche Historie.* Celle-ci intervertit le rapport établi d'ordinaire entre l'irruption de l'événement et la nécessité continue. Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel. L'histoire « effective » fait ressurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte[38]. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale ; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement. À l'inverse du monde chrétien, universellement tissé par l'araignée divine, à la différence du monde grec partagé entre le règne de la volonté et celui de la grande bêtise cosmique, le monde de l'histoire effective ne connaît qu'un seul royaume, où il n'y a ni providence ni cause finale, mais seulement « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard[39] ». Encore ne faut-il pas comprendre ce hasard comme un simple tirage au sort, mais comme le risque toujours relancé de la volonté de puissance qui à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser le risque d'un plus grand hasard encore[40]. Si bien que le monde tel que nous le connaissons n'est pas cette figure, simple en somme, où tous les événements se sont effacés pour que s'accusent peu à peu les traits essentiels le sens final, la valeur première et dernière ; c'est au contraire une myriade d'événements enchevêtrés ; il nous paraît aujourd'hui « merveilleusement bariolé, profond, plein de sens » ; c'est qu'une « foule d'erreurs et de fantasmes » lui a donné naissance et le peuple encore en secret[41]. Nous croyons que notre présent prend appui sur des intentions profondes, des nécessités stables ; nous demandons aux historiens de nous en convaincre. Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus.

Il a aussi le pouvoir d'intervertir le rapport du proche et du lointain tels que les établit l'histoire traditionnelle, dans sa fidélité à l'obédience métaphysique. Celle-ci en effet aime à porter un regard vers les lointains, et les hauteurs : les époques les

plus nobles, les formes les plus élevées, les idées les plus abstraites, les individualités les plus pures. Et, pour ce faire, elle essaie d'en approcher au plus près, de se placer au pied de ces sommets, quitte à avoir sur eux la fameuse perspective des grenouilles. L'histoire effective, en revanche, porte ses regards au plus près, sur le corps, le système nerveux, les aliments et la digestion, les énergies ; elle fouille les décadences ; et si elle affronte les hautes époques, c'est avec le soupçon, non pas rancunier mais joyeux, d'un grouillement barbare et inavouable. Elle ne craint pas de regarder en bas. Mais elle regarde de haut, plongeant pour saisir les perspectives, déployer les dispersions et les différences, laisser à chaque pose sa mesure et son intensité. Son mouvement est inverse de celui qu'opèrent subrepticement les historiens : ils feignent de regarder au plus loin d'eux-mêmes, mais, bassement, en rampant, ils se rapprochent de ce lointain prometteur (en quoi ils sont comme les métaphysiciens qui ne voient, bien au-dessus du monde, un au-delà que pour se le promettre à titre de récompense) ; l'histoire effective, elle, regarde au plus près, mais pour s'en arracher brusquement et le ressaisir à distance (regard semblable à celui du médecin qui plonge pour diagnostiquer et dire la différence). Le sens historique est beaucoup plus proche de la médecine que de la philosophie. « Historiquement et physiologiquement », dit parfois Nietzsche[42]. À cela rien d'étonnant, puisque, dans l'idiosyncrasie du philosophe, on trouve aussi bien la dénégation systématique du corps et « le manque de sens historique, la haine contre l'idée du devenir, l'égyptianisme », l'entêtement à « mettre au commencement ce qui vient à la fin » et à placer « les choses dernières avant les premières »[43]. L'histoire a mieux à faire qu'à être la servante de la philosophie et à raconter la naissance nécessaire de la vérité et de la valeur ; elle a à être la connaissance différentielle des énergies et des défaillances, des hauteurs et des effondrements, des poisons et des contrepoisons. Elle a à être la science des remèdes[44].

Enfin, dernier trait de cette histoire effective. Elle ne craint pas d'être un savoir perspectif. Les historiens cherchent dans toute la mesure du possible à effacer ce qui peut trahir, dans leur savoir, le lieu d'où ils regardent, le moment où ils sont, le parti qu'ils prennent, l'incontournable de leur passion. Le sens historique, tel que Nietzsche l'entend, se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice. Il regarde sous un certain angle, avec le propos délibéré d'apprécier, de dire oui ou non, de suivre toutes les traces du poison, de trouver le meilleur antidote. Plutôt que de feindre un discret effacement devant ce qu'il regarde plutôt que d'y chercher sa loi et d'y soumettre chacun de ses mouvements, c'est un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde. Le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa

généalogie. La *wirkliche Historie* effectue, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l'histoire.

6) Dans cette généalogie de l'histoire qu'il esquisse à plusieurs reprises, Nietzsche lie le sens historique et l'histoire des historiens. L'un et l'autre n'ont qu'un seul commencement, impur et mêlé. D'un même signe, où l'on peut reconnaître aussi bien le symptôme d'une maladie que le germe d'une fleur merveilleuse[45], ils sont issus en même temps, et c'est ensuite qu'ils auront à se départager. Suivons donc sans les différencier encore leur commune généalogie.

La provenance (*Herkunft*) de l'historien est sans équivoque : il est de basse extraction. C'est l'un des traits de l'histoire d'être sans choix : elle se met en devoir de tout connaître, sans hiérarchie d'importance ; de tout comprendre, sans distinction de hauteur ; de tout accepter, sans faire de différence. Rien ne doit lui échapper, mais rien non plus ne doit être exclu. Les historiens diront que c'est là une preuve de tact et de discrétion : de quel droit feraient-ils intervenir leur goût, quand il s'agit des autres, leurs préférences, quand il s'agit de ce qui s'est réellement passé ? Mais, en fait, c'est une totale absence de goût, une certaine grossièreté qui essaie de prendre, avec ce qui est le plus élevé, des manières de familiarité, une satisfaction à retrouver ce qui est bas. L'historien est insensible à tous les dégoûts : ou, plutôt, il prend plaisir à cela même qui devrait lui lever le cœur. Son apparente sérénité s'acharne à ne rien reconnaître de grand et à tout réduire au plus faible dénominateur. Rien ne doit être plus élevé que lui. S'il désire tant savoir, et tout savoir, c'est pour surprendre les secrets qui amoindrissent. « Basse curiosité. » D'où vient l'historien ? De la plèbe. À qui s'adresse-t-il ? À la plèbe. Et le discours qu'il lui tient ressemble fort à celui du démagogue : « Nul n'est plus grand que vous », dit celui-ci, « et celui qui aurait la présomption de vouloir l'emporter sur vous – sur vous qui êtes bons –, celui-là est méchant » ; et l'historien, qui est son double, lui fait écho : « Nul passé n'est plus grand que votre présent, et tout ce qui dans l'histoire peut se présenter avec l'allure de la grandeur, mon savoir méticuleux vous en montrera la petitesse, la méchanceté et le malheur. » La parenté de l'historien remonte jusqu'à Socrate.

Mais cette démagogie doit être hypocrite. Elle doit cacher sa singulière rancune sous le masque de l'universel. Et tout comme le démagogue doit bien invoquer la vérité, la loi des essences et la nécessité éternelle, l'historien doit invoquer l'objectivité, l'exactitude des faits, le passé inamovible. Le démagogue est conduit à la dénégation du corps pour bien établir la souveraineté de l'idée intemporelle ; l'historien est amené à l'effacement de sa propre individualité, pour que les autres

entrent en scène et puissent prendre la parole. Il aura donc à s'acharner contre lui-même : à faire taire ses préférences et à surmonter ses dégoûts, à brouiller sa propre perspective pour lui substituer une géométrie fictivement universelle, à mimer la mort pour entrer dans le royaume des morts, à acquérir une quasi-existence sans visage et sans nom. Et, dans ce monde où il aura bridé sa volonté individuelle, il pourra montrer aux autres la loi inévitable d'une volonté supérieure. Ayant entrepris d'effacer de son propre savoir toutes les traces de vouloir, il retrouvera, du côté de l'objet à connaître, la forme d'un vouloir éternel. L'objectivité chez l'historien, c'est l'interversion des rapports du vouloir au savoir, et c'est, du même coup, la croyance nécessaire à la Providence, aux causes finales et à la téléologie. L'historien appartient à la famille des ascètes. « Je ne puis souffrir ces concupiscents eunuques de l'histoire, tous ces raccrocheurs de l'idéal ascétique ; je ne puis souffrir ces sépulcres blanchis qui produisent la vie ; je ne puis souffrir ces êtres fatigués et aveulis qui se drapent dans la sagesse et se donnent un regard objectif[46]. »

Passons à l'*Entstehung* de l'histoire ; son lieu, c'est l'Europe du XIXe siècle : patrie des mélanges et des bâtardises, époque de l'homme-mixture. Par rapport aux moments de haute civilisation, nous voici comme les Barbares : nous avons devant les yeux des cités en ruines, et des monuments énigmatiques ; nous sommes arrêtés devant les murs béants ; nous nous demandons quels dieux ont pu habiter tous ces temples vides. Les grandes époques n'avaient pas de telles curiosités ni de si grands respects ; elles ne se reconnaissaient pas de prédécesseurs ; le classicisme ignorait Shakespeare. La décadence de l'Europe nous offre un spectacle immense dont des moments plus forts se privent, ou se passent. Le propre de la scène où nous nous trouvons aujourd'hui, c'est de représenter un théâtre ; sans monuments qui soient notre œuvre et qui nous appartiennent, nous vivons dans une foule de décors. Mais il y a plus : l'Européen ne sait pas qui il est ; il ignore quelles races se sont mêlées en lui ; il cherche le rôle qui pourrait être le sien ; il est sans individualité. On comprend dès lors pourquoi le XIXe siècle est spontanément historien : l'anémie de ses forces, les mélanges qui ont effacé tous ses caractères produisent le même effet que les macérations de l'ascétisme ; l'impossibilité où il est de créer, son absence d'œuvre, l'obligation où il se trouve de prendre appui sur ce qui a été fait avant et ailleurs le contraignent à la basse curiosité du plébéien.

Mais si telle est bien la généalogie de l'histoire, comment peut-il se faire qu'elle puisse elle-même devenir analyse généalogique ? Comment ne demeure-t-elle pas une connaissance démagogique et religieuse ? Comment peut-elle, sur cette même scène, changer de rôle ? Sinon, seulement, parce qu'on s'empare d'elle, parce qu'on la maîtrise, et qu'on la retourne contre sa naissance. Tel est bien en effet le propre

de l'*Entstehung* : ce n'est pas l'issue nécessaire de ce qui, pendant si longtemps, avait été préparé à l'avance ; c'est la scène où les forces se risquent et s'affrontent, où il leur arrive de triompher, mais où on peut les confisquer. Le dieu d'émergence de la métaphysique, c'était bien la démagogie athénienne, la rancune populacière de Socrate, sa croyance à l'immortalité. Mais Platon aurait pu s'emparer de cette philosophie socratique, il aurait pu la retourner contre elle-même – et sans doute plus d'une fois a-t-il été tenté de le faire. Sa défaite est d'être parvenu à la fonder. Le problème au XIXe siècle, c'est de ne pas faire, pour l'ascétisme populaire des historiens, ce que Platon a fait pour celui de Socrate. Il faut, non pas le fonder dans une philosophie de l'histoire, mais le mettre en pièces à partir de ce qu'il a produit : se rendre maître de l'histoire pour en faire un usage généalogique, c'est-à-dire un usage rigoureusement antiplatonicien. C'est alors que le sens historique s'affranchira de l'histoire supra-historique.

7) Le sens historique comporte trois usages qui s'opposent terme à terme aux trois modalités platoniciennes de l'histoire. L'un, c'est l'usage parodique et destructeur de réalité, qui s'oppose au thème de l'histoire-réminiscence ou reconnaissance ; l'autre, c'est l'usage dissociatif et destructeur d'identité qui s'oppose à l'histoire-continuité ou tradition ; le troisième, c'est l'usage sacrificiel et destructeur de vérité qui s'oppose à l'histoire-connaissance. De toute façon, il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire – et d'y déployer, par conséquent, une tout autre forme du temps.

Usage parodique et bouffon, d'abord. À cet homme emmêlé et anonyme qu'est l'Européen – et qui ne sait plus qui il est, quel nom il doit porter –, l'historien offre des identités de rechange, en apparence mieux individualisées et plus réelles que la sienne. Mais l'homme du sens historique ne doit pas se tromper sur ce substitut qu'il offre : ce n'est qu'un déguisement. Tour à tour, on a offert à la Révolution le modèle romain, au romantisme, l'armure du chevalier, à l'époque wagnérienne, l'épée du héros germanique ; mais ce sont des oripeaux dont l'irréalité renvoie à notre propre irréalité. Libre à certains de vénérer ces religions et de célébrer à Bayreuth la mémoire de ce nouvel au-delà ; libre à eux de se faire les fripiers des identités vacantes. Le bon historien, le généalogiste saura ce qu'il faut penser de toute cette mascarade. Non point qu'il la repousse par esprit de sérieux : il veut au contraire la pousser à l'extrême : il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir. Plutôt que d'identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s'agit de nous irréaliser dans

tant d'identités réapparues ; et, en reprenant tous ces masques – Frédéric de Hohenstaufen, César, Jésus, Dionysos, Zarathoustra peut-être –, en recommençant la bouffonnerie de l'histoire, nous reprendrons en notre irréalité l'identité plus irréelle du Dieu qui l'a menée. « Peut-être découvrirons-nous ici le domaine où l'originaire nous est encore possible, peut-être comme parodistes de l'histoire et comme polichinelles de Dieu[47]. » On reconnaît ici le doublet parodique de ce que la seconde *Intempestive* appelait l'« histoire monumentale » : histoire qui se donnait pour tâche de restituer les grands sommets du devenir, de les maintenir dans une présence perpétuelle, de retrouver les œuvres, les actions, les créations selon le monogramme de leur essence intime. Mais, en 1874, Nietzsche reprochait à cette histoire, toute vouée à la vénération, de barrer la route aux intensités actuelles de la vie et à ses créations. Il s'agit au contraire, dans les derniers textes, de la parodier pour faire éclater ainsi qu'elle n'est elle-même qu'une parodie. La généalogie, c'est l'histoire comme carnaval concerté.

Autre usage de l'histoire : la dissociation systématique de notre identité. Car cette identité, bien faible pourtant, que nous essayons d'assurer et d'assembler sous un masque, n'est elle-même qu'une parodie : le pluriel l'habite, des âmes innombrables s'y disputent ; les systèmes s'entrecroisent et se dominent les uns les autres. Quand on a étudié l'histoire, on se sent « heureux, en opposition avec les métaphysiciens, d'abriter en soi non pas une âme immortelle, mais beaucoup d'âmes mortelles[48] ». Et, en chacune de ces âmes, l'histoire ne découvrira pas une identité oubliée, toujours prompte à renaître, mais un système complexe d'éléments à leur tour multiples, distincts, et que ne domine aucun pouvoir de synthèse : « C'est un signe de culture supérieure que de maintenir en toute conscience certaines phases de l'évolution que les hommes moindres traversent sans y penser... Le premier résultat est que nous comprenons nos semblables comme des systèmes entièrement déterminés et comme des représentants de cultures diverses, c'est-à-dire comme nécessaires et comme modifiables. Et, en retour : que, dans notre propre évolution, nous sommes capables de séparer des morceaux et de les prendre à part[49]. » L'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à la dissiper ; elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, cette première partie où les métaphysiciens nous promettent que nous ferons retour ; elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent. Cette fonction est inverse de celle que voulait exercer, selon les *Intempestives,* l'« histoire antiquaire ». Il s'agissait, là, de reconnaître les continuités dans lesquelles s'enracine notre présent : continuités du sol, de la langue, de la cité ; il s'agissait, « en cultivant d'une main

délicate ce qui a existé de tout temps, de conserver pour ceux qui viendront après les conditions sous lesquelles on est né[50] ». À une telle histoire, les *Intempestives* objectaient qu'elle risque de prévenir toute création au nom de la loi de fidélité. Un peu plus tard – et déjà dans *Humain trop humain* –, Nietzsche reprend la tâche antiquaire, mais dans la direction tout à fait opposée. Si la généalogie pose à son tour la question du sol qui nous a vu naître, de la langue que nous parlons ou des lois qui nous régissent, c'est pour mette au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité.

Troisième usage de l'histoire : le sacrifice du sujet de connaissance. En apparence, ou plutôt selon le masque qu'elle porte, la conscience historique est neutre, dépouillée de toute passion, acharnée seulement à la vérité. Mais, si elle s'interroge elle-même et si, d'une façon plus générale, elle interroge toute conscience scientifique dans son histoire, elle découvre alors les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté ; elle découvre la violence des partis pris : parti pris contre le bonheur ignorant, contre les illusions vigoureuses par lesquelles l'humanité se protège, parti pris pour tout ce qu'il y a de périlleux dans la recherche et d'inquiétant dans la découverte[51]. L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur des hommes). En prenant, comme il le fait aujourd'hui, ses dimensions les plus larges, le vouloir-savoir n'approche pas d'une vérité universelle ; il ne donne pas à l'homme une exacte et sereine maîtrise de la nature ; au contraire, il ne cesse de multiplier les risques ; partout il fait croître les dangers, il abat les protections illusoires ; il défait l'unité du sujet ; il libère en lui tout ce qui s'acharne à le dissocier et à le détruire. Au lieu que le savoir se détache peu à peu de ses racines empiriques, ou des premiers besoins qui l'ont fait naître, pour devenir pure spéculation soumise aux seules exigences de la raison, au lieu qu'il soit lié dans son développement à la constitution et à l'affirmation d'un sujet libre, il emporte avec soi un acharnement toujours plus grand ; la violence instinctive s'accélère en lui et s'accroît ; les religions jadis demandaient le sacrifice du corps humain ; le savoir appelle aujourd'hui à faire des expériences sur nous-mêmes[52], au sacrifice du sujet de connaissance. « La connaissance s'est transformée chez nous en une passion qui ne s'effraye d'aucun sacrifice, et n'a au fond qu'une seule crainte, celle de s'éteindre elle-même... La passion de la connaissance fera peut-être même périr l'humanité...

Si la passion ne fait pas périr l'humanité, elle périra de faiblesse. Que préfère-t-on ? C'est la question principale. Voulons-nous que l'humanité finisse dans le feu et dans la lumière, ou bien dans le sable[53] ? » Les deux grands problèmes qui se sont partagé la pensée philosophique du XIXe siècle (fondement réciproque de la vérité et de la liberté, possibilité d'un savoir absolu), ces deux thèmes majeurs légués par Fichte et Hegel, il est temps de leur substituer le thème que « périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être[54] ». Ce qui ne veut pas dire, au sens de la critique, que la volonté de vérité est bornée par la finitude de la connaissance ; mais qu'elle perd toute limite, et tout intention de vérité dans le sacrifice qu'elle doit faire du sujet de connaissance. « Et peut-être y a-t-il une seule idée prodigieuse qui, maintenant encore, pourrait anéantir toute autre aspiration, en sorte qu'elle remporterait la victoire sur le plus victorieux – je veux dire l'idée de l'humanité qui se sacrifie. On peut jurer que si jamais la constellation de cette idée apparaît à l'horizon, la connaissance de la vérité demeurera le seul but énorme à quoi un pareil sacrifice sera proportionné, parce que pour la connaissance aucun sacrifice n'est trop grand. En attendant, le problème n'a jamais été posé[55]. »

Les *Intempestives* parlaient de l'usage critique de l'histoire : il s'agissait de traîner le passé en justice, de couper ses racines au couteau, d'effacer les vénérations traditionnelles, afin de libérer l'homme et de ne lui laisser d'autre origine que celle où il veut bien se reconnaître. À cette histoire critique, Nietzsche reprochait de nous détacher de toutes nos sources réelles et de sacrifier le mouvement même de la vie au seul souci de la vérité. On voit qu'un peu plus tard Nietzsche reprend à son propre compte cela même qu'il refusait alors. Il le reprend, mais à une tout autre fin : il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir ; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir.

En un sens, la généalogie revient aux trois modalités de l'histoire que Nietzsche reconnaissait en 1874. Elle y revient par-delà les objections qu'il leur faisait alors au nom de la vie, de son pouvoir d'affirmer et de créer. Mais elle y revient en les métamorphosant : la vénération des monuments devient parodie ; le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique ; la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre à la volonté de savoir.

Source : *Dits et écrits* I, pp. 1004-1024.

TEXTE 40

J'aimerais vous parler aujourd'hui de l'histoire d'Œdipe, sujet qui depuis un an est devenu considérablement démodé. Depuis Freud, l'histoire d'Œdipe était considérée comme racontant la fable la plus ancienne de notre désir et de notre inconscient. Or, depuis la publication, l'an dernier, du livre de Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*[56], la référence à Œdipe joue un rôle entièrement différent.

Deleuze et Guattari ont essayé de montrer que le triangle œdipien père-mère-fils ne révèle pas une vérité atemporelle, ni une vérité profondément historique de notre désir. Ils ont essayé de montrer que ce fameux triangle œdipien constitue, pour les analystes qui le manipulent à l'intérieur de la cure, une certaine façon de contenir le désir, d'assurer que le désir ne vient pas s'investir, se répandre dans le monde qui nous entoure, dans le monde historique, que le désir reste à l'intérieur de la famille et se déroule comme un petit drame presque bourgeois entre le père, la mère et le fils.

Œdipe ne serait donc pas une vérité de la nature, mais un instrument de limitation et de contrainte que les psychanalystes, depuis Freud, utilisent pour contenir le désir et le faire entrer dans une structure familiale définie par notre société à un moment déterminé. En d'autres termes, Œdipe, selon Deleuze et Guattari, ce n'est pas le contenu secret de notre inconscient, mais la forme de contrainte que la psychanalyse essaie d'imposer, dans la cure, à notre désir et à notre inconscient. Œdipe est un instrument de pouvoir, est une certaine manière par laquelle le pouvoir médical et psychanalytique s'exerce sur le désir et l'inconscient.

J'avoue qu'un problème comme celui-là m'attire beaucoup et que moi aussi je me sens tenté de rechercher, derrière ce qu'on prétend qu'est l'histoire d'Œdipe, quelque chose qui a à faire non pas avec l'histoire indéfinie, toujours recommencée, de notre désir et de notre inconscient, mais avec l'histoire d'un pouvoir, un pouvoir politique.

Je fais une parenthèse pour rappeler que tout ce que j'essaie de dire, tout ce que Deleuze, avec plus de profondeur, a montré dans son *Anti-Œdipe,* fait partie d'un ensemble de recherches qui ne concernent pas, au contraire de ce qu'on dit dans les journaux, ce que traditionnellement on appelle « structure ». Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni moi, ne faisons jamais des analyses de structure, nous ne sommes absolument pas « structuralistes ». Si on me demandait ce que je fais et ce que d'autres font mieux que moi, je dirais que nous ne faisons pas une recherche de structure. Je ferais un jeu de mots et dirais que nous faisons des recherches de

dynastie. Je dirais, en jouant avec les mots grecs *δύναμις δυναστεία,* que nous cherchons à faire apparaître ce qui, dans l'histoire de notre culture, est resté jusqu'à maintenant le plus caché, le plus occulté, le plus profondément investi : les relations de pouvoir. Curieusement, les structures économiques de notre société sont mieux connues, mieux inventoriées, mieux dégagées que les structures de pouvoir politique. J'aimerais montrer, dans cette série de conférences, de quelle manière les relations politiques se sont établies et ont été profondément investies dans notre culture, donnant lieu à une série de phénomènes qui ne peuvent être expliqués que si on les met en rapport non pas avec les structures économiques, les relations économiques de production, mais avec les relations politiques qui investissent toute la trame de notre existence.

Je prétends montrer comment la tragédie d'Œdipe, celle qu'on peut lire dans Sophocle – je laisserai de côté le problème du fonds mythique auquel elle se lie –, est représentative et d'une certaine façon instauratrice d'un type déterminé de relation entre pouvoir et savoir, entre pouvoir politique et connaissance, dont notre civilisation ne s'est pas encore libérée. Il me semble qu'il y a réellement un complexe d'Œdipe dans notre civilisation. Mais il ne concerne pas notre inconscient et notre désir, ni les relations entre désir et inconscient. Si complexe d'Œdipe il y a, il ne se joue pas au niveau individuel, mais collectif ; non pas à propos du désir et de l'inconscient, mais à propos du pouvoir et du savoir. C'est cette espèce de « complexe » que j'aimerais analyser.

La tragédie d'*Œdipe*[57] est fondamentalement le premier témoignage que nous avons des pratiques judiciaires grecques. Comme chacun sait, il s'agit d'une histoire où des personnes – un souverain, un peuple –, ignorant une certaine vérité, réussissent, par une série de techniques dont nous parlerons, à découvrir une vérité qui met en. question la souveraineté même du souverain. La tragédie d'*Œdipe* est donc l'histoire d'une recherche de la vérité ; c'est une procédure de recherche de la vérité qui obéit exactement aux pratiques judiciaires grecques de l'époque. Pour cette raison, le premier problème qui se pose est celui de savoir ce qu'était dans la Grèce archaïque la recherche judiciaire de la vérité.

Le premier témoignage que nous avons de la recherche de la vérité dans la procédure judiciaire grecque remonte à l'*Iliade.* Il s'agit de l'histoire du différend opposant Antiloque et Ménélas pendant les jeux organisés à l'occasion de la mort de Patrocle[58]. Parmi ces jeux, il y a une course de chars qui, comme d'habitude, se déroulait dans un circuit avec aller et retour, passant par une borne qu'il fallait contourner au plus près possible. Les organisateurs des jeux avaient placé à cet endroit quelqu'un qui devait être le responsable de la régularité de la course, et dont

Homère dit, sans le nommer personnellement, qu'il est un témoin, ἵστωρ, celui qui est là pour voir. La course se déroule et ceux qui sont en tête au moment du tournant sont Antiloque et Ménélas. Une irrégularité a lieu et, lorsque Antiloque arrive en premier, Ménélas introduit une contestation et dit au juge, ou au jury, qui doit décerner le prix qu'Antiloque a commis une irrégularité. Contestation, litige, comment établir la vérité ? Curieusement, dans ce texte d'Homère, on ne fait pas appel à celui qui a vu, au fameux témoin qui était auprès de la borne et qui devrait attester ce qui s'est passé. On ne le convoque pas pour témoigner, aucune question ne lui est posée. Il y a seulement contestation entre les adversaires Ménélas et Antiloque. Celle-ci se développe de la manière suivante : après l'accusation de Ménélas : « Vous avez commis une irrégularité », et la défense d'Antiloque : « Je n'ai pas commis d'irrégularité », Ménélas jette un défi : « Posez votre main droite sur le front de votre cheval, tenez avec la main gauche votre fouet et jurez devant Zeus que vous n'avez pas commis d'irrégularité. » À ce moment, Antiloque, devant ce défi qui est une *épreuve*[59], renonce à l'épreuve, renonce à porter serment et reconnaît ainsi qu'il a commis l'irrégularité[60].

Voilà une manière singulière de produire la vérité, d'établir la vérité juridique. On ne passe pas par le témoin, mais par une espèce de jeu d'épreuve, de défi jeté par un adversaire à un autre. L'un jette un défi, l'autre doit accepter le risque ou y renoncer. Si par hasard il avait accepté le risque, s'il avait réellement juré, la responsabilité de ce qui arriverait, la découverte finale de la vérité, incomberait immédiatement aux dieux. Et ce serait Zeus qui, en punissant celui qui a fait le faux serment, si c'était le cas, aurait manifesté la vérité avec sa foudre.

Voilà la vieille et très archaïque pratique de l'épreuve de la vérité, où celle-ci est établie judiciairement non pas par une constatation, un témoin, une enquête ou une inquisition, mais par un jeu d'épreuve. L'épreuve est caractéristique de la société grecque archaïque. Nous allons aussi la retrouver dans le haut Moyen Âge.

Il est évident que, quand Œdipe et toute la cité de Thèbes cherchent la vérité, ce n'est pas ce modèle qu'ils utilisent. Les siècles ont passé. Il est cependant intéressant d'observer que nous retrouvons encore dans la tragédie de Sophocle un ou deux restes de la pratique d'établissement de la vérité par l'épreuve. D'abord, dans la scène entre Créon et Œdipe. Quand Œdipe critique son beau-frère pour avoir tronqué la réponse de l'oracle de Delphes, en disant : « Tu as inventé tout cela simplement pour prendre mon pouvoir, pour me remplacer. » Et Créon répond, sans qu'il cherche à établir la vérité à travers des témoins : « Eh bien, nous allons jurer. Et je vais jurer que je n'ai fait aucun complot contre toi. » Cela est dit en

présence de Jocaste, qui accepte le jeu, qui est comme la responsable de la régularité du jeu. Créon répond à Œdipe selon la vieille formule du litige entre guerriers[61].

Nous pourrions dire, en second lieu, que dans toute la pièce nous trouvons ce système du défi et de l'épreuve. Œdipe, quand il apprend que la peste de Thèbes était due à la malédiction des dieux en conséquence de la souillure et du meurtre, s'engage à bannir la personne qui aurait commis ce crime, sans savoir, naturellement, que c'était lui-même qui l'avait commis. Il se trouve ainsi impliqué par son propre serment, de la même façon que, lors des rivalités entre des guerriers archaïques, les adversaires s'incluaient dans les serments de promesse et de malédiction. Ces restes de la vieille tradition réapparaissent quelquefois au long de la pièce. Mais, en vérité, toute la tragédie d'Œdipe se fonde sur un mécanisme entièrement différent. C'est ce mécanisme d'établissement de la vérité que j'aimerais exposer.

Il me semble que ce mécanisme de la vérité obéit initialement à une loi, à une espèce de forme pure, que nous pourrions appeler la loi des moitiés. C'est par moitiés qui s'ajustent et s'emboîtent que procède la découverte de la vérité dans *Œdipe.* Œdipe envoie consulter le dieu de Delphes, le roi Apollon. La réponse d'Apollon, quand nous l'examinons en détail, est donnée en deux parties. Apollon commence par dire : « Le pays est atteint par une souillure. » À cette première réponse manque, d'une certaine façon, une moitié : il y a une souillure, mais qui a souillé ou qu'est-ce qui a été souillé ? Par conséquent, il faut se poser une seconde question, et Œdipe force Créon à donner une seconde réponse, en demandant à quoi est due la souillure. La seconde moitié apparaît : ce qui a causé la souillure, c'est un assassinat. Mais quiconque dit assassinat dit deux choses ; il dit qui a été assassiné et qui a assassiné. On demande à Apollon : « Qui a été assassiné ? » La réponse est : Laïos, l'ancien roi. On demande : « Qui l'a assassiné ? » À ce moment-là, le roi Apollon se refuse à répondre, et, comme dit Œdipe, on ne peut pas forcer la vérité des dieux. Il reste, donc, une moitié manquante. À la souillure correspondait la moitié de l'assassinat. À l'assassinat correspondait la première moitié : qui a été assassiné. Mais il manque la seconde moitié : le nom de l'assassin.

Pour savoir le nom de l'assassin, il va falloir faire appel à quelque chose, à quelqu'un, puisqu'on ne peut pas forcer la volonté des dieux. Cet autre, le double d'Apollon, son double humain, son ombre mortelle, c'est le devin Tirésias, lequel, comme Apollon, est quelqu'un de divin, *θεῖος μάντις,* le devin divin. Il est très proche d'Apollon, il est aussi appelé roi, *ἄναξ* ; mais il est périssable, alors qu'Apollon est immortel ; et surtout il est aveugle, il est plongé dans la nuit, alors qu'Apollon est le dieu du Soleil. Il est la moitié d'ombre de la vérité divine, le

double que le dieu-lumière projette en noir sur la surface de la Terre. C'est cette moitié que l'on va interroger. Et Tirésias répond à Œdipe, en disant : « C'est toi qui as tué Laïos. »

Par conséquent, nous pouvons dire que, dès la seconde scène d'*Œdipe,* tout a été dit et représenté. On a la vérité, puisque Œdipe est effectivement désigné par l'ensemble constitué par les réponses d'Apollon, d'un côté, et la réponse de Tirésias, de l'autre. Le jeu des moitiés est complet : souillure, assassinat ; qui a été tué, qui a tué. Nous avons tout. Mais sous la forme bien particulière de la prophétie, de la prédiction, de la prescription. Le devin Tirésias ne dit pas exactement à Œdipe : « C'est toi qui as tué. » Il dit : « Tu as promis de bannir celui qui a tué, je t'ordonne d'accomplir ton vœu et de t'expulser toi-même. » De la même façon, Apollon n'avait pas dit exactement : « Il y a souillure et c'est pour cela que la cité est plongée dans la peste. » Apollon a dit : « Si vous voulez que la peste finisse, il faut vous laver de la souillure. » Tout cela a été dit sous la forme du futur, de la prescription, de la prédiction ; rien ne se réfère à l'actualité du présent, rien n'est montré du doigt.

On a toute la vérité, mais sous la forme prescriptive et prophétique qui est caractéristique à la fois de l'oracle et du devin. À cette vérité, qui, d'une certaine façon, est complète, totale, où tout a été dit, il manque cependant quelque chose qui est la dimension du présent, de l'actualité, de la désignation de quelqu'un. Il manque le témoignage de ce qui s'est réellement passé. Curieusement, toute cette vieille histoire est formulée par le devin et par le dieu sous la forme du futur. Nous avons besoin maintenant du présent et du témoignage du passé : le témoignage présent de ce qui est réellement arrivé.

Cette seconde moitié, passé et présent, de cette prescription et de cette prévision est donnée par le reste de la pièce. Elle aussi est donnée par un étrange jeu de moitiés. D'abord, il faut établir qui a tué Laïos. Cela est obtenu au cours de la pièce par l'accouplement de deux témoignages. Le premier est donné spontanément et par inadvertance par Jocaste, lorsqu'elle dit : « Tu vois bien que ce n'est pas toi, Œdipe, qui a tué Laïos, contrairement à ce que dit le devin. La meilleure preuve de cela est que Laïos a été tué par plusieurs hommes au croisement de trois chemins. » À ce témoignage va répondre l'inquiétude, presque la certitude déjà, d'Œdipe : « Tuer un homme au croisement de trois chemins, c'est exactement ce que j'ai fait ; je me souviens qu'en arrivant à Thèbes j'ai tué quelqu'un au croisement de trois chemins. » Ainsi, par le jeu de ces deux moitiés qui se complètent, le souvenir de Jocaste et le souvenir d'Œdipe, nous avons cette vérité presque complète, la vérité sur l'assassinat de Laïos. Presque complète, car il manque encore un petit fragment :

la question de savoir s'il a été tué par un seul ou par plusieurs, ce qui d'ailleurs n'est pas résolu dans la pièce.

Mais cela est seulement la moitié de l'histoire d'Œdipe, car Œdipe n'est pas seulement celui qui a tué le roi Laïos, il est aussi celui qui a tué son propre père et qui, après l'avoir tué, s'est marié avec sa propre mère. Cette seconde moitié de l'histoire manque encore après l'accouplement des témoignages de Jocaste et d'Œdipe. Ce qui manque est exactement ce qui leur donne une sorte d'espoir, car le dieu a prédit que Laïos ne serait pas tué par n'importe qui, mais par son fils. Par conséquent, tant qu'on n'aura pas prouvé qu'Œdipe est le fils de Laïos, la prédiction ne sera pas réalisée. Cette seconde moitié est nécessaire pour que la totalité de la prédiction soit établie, dans la dernière partie de la pièce, par l'accouplement de deux témoignages différents. L'un sera celui de l'esclave qui vient de Corinthe annoncer à Œdipe que Polybe est mort. Œdipe, qui ne pleure pas la mort de son père, se réjouit en disant : « Ah ! Mais au moins je ne l'ai pas tué, au contraire de ce que dit la prédiction. » Et l'esclave réplique : « Polybe n'était pas ton père. »

Nous avons ainsi un nouvel élément : Œdipe n'est pas le fils de Polybe. C'est alors qu'intervient le dernier esclave, celui qui avait fui après le drame, celui qui s'était enfoui dans le fond du Cithéron, celui qui avait caché la vérité dans sa cabane, le gardien de brebis, qui est appelé pour être interrogé sur ce qui est arrivé et qui dit : « En effet, j'ai donné jadis à ce messager un enfant qui venait du palais de Jocaste et dont on m'a dit qu'il était son fils. »

Nous voyons qu'il manque encore la dernière certitude, car Jocaste n'est pas présente pour attester que c'est elle qui a donné l'enfant à l'esclave. Mais, excepté cette petite difficulté, maintenant le cycle est complet. Nous savons qu'Œdipe était fils de Laïos et de Jocaste, qu'il a été donné à Polybe, que c'est lui qui, croyant être le fils de Polybe et retournant à Thèbes – qu'il ne savait pas être sa patrie –, pour échapper à la prophétie, a tué, au croisement des trois chemins, le roi Laïos, son vrai père. Le cycle est bouclé. Il s'est fermé par une série d'emboîtements de moitiés qui s'ajustent les unes aux autres. Comme si toute cette longue et complexe histoire de l'enfant à la fois exilé et fuyant la prophétie, exilé à cause de la prophétie, avait été cassée en deux, et ensuite chaque fragment brisé à nouveau en deux, et tous ces fragments répartis entre des mains différentes. Il a fallu cette réunion du dieu et de son prophète, de Jocaste et d'Œdipe, de l'esclave de Corinthe et de l'esclave de Cithéron pour que toutes ces moitiés et ces moitiés de moitiés viennent s'ajuster les unes aux autres, s'adapter, s'emboîter et reconstituer le profil total de l'histoire.

Cette forme, réellement impressionnante dans *l'Œdipe* de Sophocle, n'est pas seulement une forme rhétorique. Elle est en même temps religieuse et politique. Elle

consiste dans la fameuse technique du *σύμ ολον,* le symbole grec. Un instrument de pouvoir, d'exercice de pouvoir qui permet à quelqu'un, qui détient un secret ou un pouvoir, de casser en deux parts un objet quelconque, en céramique, de garder une des parts et de confier l'autre à quelqu'un qui doit porter le message ou attester son authenticité. C'est par l'ajustement de ces deux moitiés qu'on pourra reconnaître l'authenticité du message, c'est-à-dire la continuité du pouvoir qui s'exerce. Le pouvoir se manifeste, complète son cycle, maintient son unité grâce à ce jeu de petits fragments – séparés les uns des autres – d'un même ensemble, d'un unique objet, dont la configuration générale est la forme manifeste du pouvoir. L'histoire d'Œdipe est la fragmentation de cette pièce dont la possession intégrale, réunifiée, authentifie la détention du pouvoir et les ordres donnés par lui. Les messages, les messagers qu'il envoie et qui doivent revenir authentifieront leur liaison au pouvoir par le fait que chacun d'eux détient un fragment de la pièce et peut l'ajuster aux autres fragments. Celle-ci est la technique juridique, politique et religieuse de ce que les Grecs appellent *σύμ ολον,* le symbole.

L'histoire d'Œdipe, telle qu'elle est représentée dans la tragédie de Sophocle, obéit à ce *σύμ ολον* : forme non pas rhétorique, mais religieuse, politique, quasi magique de l'exercice du pouvoir.

Si nous observons maintenant non pas la forme de ce mécanisme où le jeu des moitiés qui se fragmentent et finissent par s'ajuster, mais l'effet qui est produit par ces ajustements réciproques, on verra une série de choses. D'abord, une sorte de déplacement dans la mesure où les moitiés s'ajustent. Le premier jeu de moitiés qui s'ajustent est celui du roi Apollon et du devin Tirésias : le niveau de la prophétie ou des dieux. Ensuite, la seconde série de moitiés qui s'ajustent est formée par Œdipe et Jocaste. Leurs deux témoignages se trouvent au milieu de la pièce. C'est le niveau des rois, des souverains. Finalement, le dernier couple de témoignages qui intervient, la dernière moitié qui vient compléter l'histoire, n'est pas constitué par les dieux ni par les rois, mais par les serviteurs et les esclaves. Le plus humble esclave de Polybe et principalement le plus caché des bergers de la forêt du Cithéron vont énoncer la vérité dernière et apporter le dernier témoignage.

Nous avons ainsi un résultat curieux. Ce qui avait été dit en termes de prophétie au début de la pièce va être redit sous la forme de témoignages par les deux bergers. Et de même que la pièce passe des dieux aux esclaves, les mécanismes de l'énonciation de la vérité ou de la forme sous laquelle la vérité s'énonce changent également. Quand le dieu et le devin parlent, la vérité se formule en forme de prescription et de prophétie, sous la forme d'un regard éternel et tout-puissant du dieu Soleil, sous la forme du regard du devin qui, quoique aveugle, voit le passé, le

présent et le futur. C'est cette espèce de regard magico-religieux qui fait briller au début de la pièce une vérité à laquelle Œdipe et le Chœur ne veulent pas croire. Au niveau plus bas, nous trouvons aussi le regard. Car, si les deux esclaves peuvent témoigner, c'est parce qu'ils ont vu. L'un a vu Jocaste lui remettre un enfant pour qu'il l'emmène à la forêt et l'y abandonne. L'autre a vu l'enfant dans la forêt, a vu son compagnon esclave lui remettre cet enfant et se souvient d'avoir porté celui-ci au palais de Polybe. Il s'agit encore ici du regard. Non plus du grand regard éternel, éclairant, éblouissant, fulgurant du dieu et de son devin, mais de celui des personnes qui ont vu et se souviennent d'avoir vu avec leurs propres yeux humains. C'est le regard du témoin. C'est à ce regard que Homère ne faisait pas référence quand il parlait du conflit et du litige entre Antiloque et Ménélas.

Nous pouvons donc dire que toute la pièce d'*Œdipe* est une manière de déplacer l'énonciation de la vérité d'un discours de type prophétique et prescriptif vers un autre discours d'ordre rétrospectif, non plus de l'ordre de la prophétie, mais du témoignage. C'est encore une certaine manière de déplacer l'éclat, ou la lumière de la vérité de l'éclat, prophétique et divin, vers le regard, en quelque sorte empirique et quotidien, des bergers. Il y a une correspondance entre les bergers et les dieux. Ils disent la même chose, ils voient la même chose, mais non pas avec le même langage ni avec les mêmes yeux. Dans toute la tragédie, nous voyons cette même vérité qui se présente et se formule de deux manières différentes, avec d'autres mots en un autre discours, avec un autre regard. Mais ces regards se correspondent l'un l'autre. Les bergers répondent exactement aux dieux et l'on peut même dire que les bergers les symbolisent. Ce que disent les bergers, c'est au fond, mais d'une autre façon, ce que les dieux avaient déjà dit.

Nous avons là l'un des traits les plus fondamentaux de la tragédie d'Œdipe : la communication entre les bergers et les dieux, entre le souvenir des hommes et les prophéties divines. Cette correspondance définit la tragédie et établit un monde symbolique où le souvenir et le discours des hommes sont comme une marge empirique de la grande prophétie des dieux.

Voilà l'un des points sur lesquels nous devons insister pour comprendre ce mécanisme de la progression de la vérité dans *Œdipe.* D'un côté se trouvent les dieux, de l'autre, les bergers. Mais, entre les deux, il y a le niveau des rois, ou mieux : le niveau d'Œdipe. Quel est son niveau de savoir, que signifie son regard ?

À ce sujet, il faut rectifier certaines choses. On dit habituellement, quand on analyse la pièce, qu'Œdipe est celui qui ne savait rien, qui était aveugle, qui avait les yeux voilés et la mémoire bloquée, car il n'avait jamais mentionné et paraissait avoir oublié ses propres gestes en tuant le roi au croisement des trois chemins. Œdipe,

l'homme de l'oubli, l'homme du non-savoir, l'homme de l'inconscient pour Freud. On connaît tous les jeux de mots qui ont été faits avec le nom d'Œdipe. Mais n'oublions pas que ces jeux sont multiples et que les Grecs eux-mêmes avaient déjà remarqué que dans *Οἰδίπους* nous avons le mot *οἶδα* qui signifie à la fois « avoir vu » et « savoir ». J'aimerais montrer qu'Œdipe, dans ce mécanisme du *σύμ ολον,* de moitiés qui communiquent, de jeu de réponses entre les bergers et les dieux, n'est pas celui qui ne savait pas, mais, au contraire, celui qui savait trop. Celui qui unissait son savoir et son pouvoir d'une certaine manière condamnable, et que l'histoire d'*Œdipe* devait expulser définitivement de l'histoire.

Le titre même de la tragédie de Sophocle est intéressant : *Œdipe,* c'est *Œdipe roi, Οἰδίπους τύραννος.* Il est difficile de traduire le mot *τύραννος.* La traduction ne rend pas compte du signifié exact du mot. Œdipe est l'homme du pouvoir, l'homme qui exerce un certain pouvoir. Et il est caractéristique que le titre de la pièce de Sophocle ne soit pas *Œdipe, l'incestueux,* ni *Œdipe, le meurtrier de son père,* mais *Œdipe roi.* Qui signifie la royauté d'Œdipe ?

Nous pouvons remarquer l'importance de la thématique du pouvoir tout au long de la pièce. Pendant toute celle-ci, ce qui est en question est essentiellement le pouvoir d'Œdipe, et c'est cela qui fait qu'il se sent menacé.

Œdipe, dans toute la tragédie, ne dira jamais qu'il est innocent, qu'il a fait peut-être quelque chose, mais que cela a été contre son gré, que quand il a tué cet homme-là il ne savait pas qu'il s'agissait de Laïos. Cette défense au niveau de l'innocence et de l'inconscience n'est jamais entreprise par le personnage de Sophocle dans *Œdipe roi.*

Ce n'est que dans *Œdipe à Colone*[62] qu'on verra gémir un Œdipe aveugle et misérable, au long de la pièce, disant : « Je n'y pouvais rien, les dieux m'ont pris à un piège que je ne connaissais pas. » Dans *Œdipe roi,* il ne se défend nullement sur le plan de son innocence. Son problème est seulement le pouvoir. Pourra-t-il garder le pouvoir ? C'est ce pouvoir qui est en jeu du début à la fin de la pièce.

Dans la première scène, c'est dans sa condition de souverain que les habitants de Thèbes ont recours à Œdipe contre la peste. « Tu as le pouvoir, tu dois nous guérir de la peste. » Et il répond en disant : « J'ai grand intérêt à vous guérir de la peste, car cette peste qui vous atteint m'atteint aussi dans ma souveraineté et dans ma royauté. » C'est en tant qu'intéressé au maintien de sa propre royauté qu'Œdipe veut chercher la solution du problème. Et, quand il commence à se sentir menacé par les réponses qui surgissent autour de lui, quand l'oracle le désigne et le devin dit de manière encore plus claire que c'est lui le coupable, Œdipe, sans répondre en

termes d'innocence, dit à Tirésias : « Tu veux mon pouvoir ; tu as armé un complot contre moi, pour me priver de mon pouvoir[63]. »

Il ne s'effraie pas à l'idée qu'il pourrait avoir tué le père ou le roi. Ce qui l'effraie, c'est de perdre son propre pouvoir.

Au moment de la grande dispute avec Créon, il lui dit : « Tu as apporté un oracle de Delphes, mais cet oracle, tu l'as faussé, car, fils de Laïos, tu revendiques un pouvoir qui m'a été donné[64]. » Ici encore, Œdipe se sent menacé par Créon au niveau du pouvoir et non pas au niveau de son innocence ou de sa culpabilité. Ce qui est en question dans tous ces affrontements du début de la pièce, c'est le pouvoir.

Et quand, à la fin de la pièce, la vérité va être découverte, quand l'esclave de Corinthe dit à Œdipe : « Ne t'inquiète pas, tu n'es pas le fils de Polybe[65] », Œdipe ne songera pas à ce que, n'étant pas le fils de Polybe, il pourra être le fils d'un autre et peut-être de Laïos. Il dit « Tu dis cela pour me faire honte, pour faire croire au peuple que je suis fils d'un esclave ; mais même si je suis le fils d'un esclave, cela ne m'empêchera pas d'exercer le pouvoir ; je suis un roi comme les autres[66]. » Ici encore, c'est du pouvoir qu'il s'agit. C'est en tant que chef de la justice, en tant que souverain qu'Œdipe convoquera à ce moment le dernier témoin : l'esclave du Cithéron. C'est en tant que souverain que, menaçant celui-ci de torture, il lui arrachera la vérité. Et quand la vérité est arrachée, quand on sait qui était Œdipe et ce qu'il a fait – meurtre du père, inceste avec la mère –, que dit le peuple de Thèbes ? « Nous t'appelions notre roi. » Cela signifiant que le peuple de Thèbes, en même temps qu'il reconnaît en Œdipe celui qui a été son roi, par l'usage de l'imparfait – « appelions » – le déclare maintenant destitué de la royauté.

Ce qui est en question, c'est la chute du pouvoir d'Œdipe. La preuve en est que, quand Œdipe perd le pouvoir au profit de Créon, les dernières répliques de la pièce tournent encore autour du pouvoir. Le dernier mot adressé à Œdipe, avant qu'on l'amène à l'intérieur du palais, est prononcé par le nouveau roi, Créon : « Ne cherche plus à être le maître[67]. » Le mot employé est *κρατεῖν* ; ; ce qui veut dire qu'Œdipe ne doit plus commander. Et Créon ajoute encore : *ἀκράτησας*, un mot qui veut dire « après être arrivé au sommet », mais qui est aussi un jeu de mots ou le *α* a un sens privatif : « ne possédant plus le pouvoir » ; *ἀκράτησας* signifie en même temps : « toi qui es monté jusqu'au sommet et qui maintenant n'as plus le pouvoir ».

Après cela, le peuple intervient et salue Œdipe pour la dernière fois en disant : « Toi qui étais *κράτιστος* », c'est-à-dire : « Toi qui étais au sommet du pouvoir. » Or le premier salut du peuple de Thèbes à Œdipe était « *ὦ κρατύνων Οἰδίπους* », c'est-

à-dire : « Œdipe tout-puissant ! » Entre ces deux saluts du peuple s'est déroulée toute la tragédie. La tragédie du pouvoir et de la détention du pouvoir politique. Mais qu'est-ce que ce pouvoir d'Œdipe ? Comment se caractérise-t-il ? Ses caractéristiques sont présentes dans la pensée, dans l'histoire et dans la philosophie grecques de l'époque. Œdipe est appelé *ασιλεύς ἄναξ,* le premier des hommes, celui qui a la *κράτεια,* celui qui détient le pouvoir, et il est même appelé *τύραννος*. « Tyran » ne doit pas être entendu ici dans son sens strict, tant il est vrai que Polybe, Laïos et tous les autres ont été appelés aussi *τύραννος*.

Un certain nombre de caractéristiques de ce pouvoir apparaît dans la tragédie d'Œdipe. Œdipe a le pouvoir. Mais il l'a obtenu à travers une série d'histoires, d'aventures, qui ont fait de lui, au départ, l'homme le plus misérable – enfant expulsé, perdu, voyageur errant – et, ensuite, l'homme le plus puissant. Il a connu un destin inégal. Il a connu la misère et la gloire. Il a été au point le plus haut, quand on croyait qu'il était le fils de Polybe, et a été au point le plus bas, quand il est devenu un personnage errant de cité en cité. Plus tard, à nouveau, il a atteint le sommet. « Les années qui ont grandi avec moi, dit-il, m'ont tantôt rabaissé, tantôt exalté. »

Cette alternance du destin est un trait caractéristique de deux types de personnages. Le personnage légendaire du héros épique qui a perdu sa citoyenneté et sa patrie et qui, après un certain nombre d'épreuves, retrouve la gloire ; et le personnage historique du tyran grec de la fin du VIe et du début du Ve siècle. Le tyran étant celui qui, après avoir connu plusieurs aventures et après être arrivé au sommet du pouvoir, était toujours menacé de le perdre. L'irrégularité du destin est caractéristique du personnage du tyran tel qu'il est décrit dans les textes grecs de cette époque.

Œdipe est celui qui, après avoir connu la misère, a connu la gloire ; celui qui est devenu roi après avoir été héros. Mais, s'il devient roi, c'est parce qu'il a guéri la cité de Thèbes en tuant la divine Chanteuse, la Chienne qui dévorait tous ceux qui ne déchiffraient pas ses énigmes. Il avait guéri la cité, lui avait permis de se redresser, comme il dit, de respirer au moment où elle avait perdu haleine. Pour désigner cette guérison de la cité, Œdipe emploie l'expression *ὄρθωσαν,* « redresser », *ἀνόρθωσαν πόλιν,* « redresser la cité ». Or c'est cette expression que nous trouvons dans le texte de Solon. Solon qui n'est pas exactement un tyran, mais le législateur, se vantait d'avoir redressé la cité athénienne à la fin du VIe siècle. C'est aussi la caractéristique de tous les tyrans qui ont surgi en Grèce pendant les VIIe et VIe siècles. Non seulement ils ont connu des hauts et des bas, mais ils ont eu aussi pour rôle de redresser les cités à travers une distribution économique juste, comme Kypsélos à

Corinthe, ou à travers des lois justes, comme Solon à Athènes. Voilà, donc, deux caractéristiques fondamentales du tyran grec tel que nous le montrent les textes de l'époque de Sophocle ou même antérieurs à celle-ci.

On trouve aussi dans *Œdipe* une série de caractéristiques non plus positives mais négatives de la tyrannie. Plusieurs choses sont reprochées à Œdipe dans ses discussions avec Tirésias et Créon, voire avec le peuple. Créon, par exemple, lui dit : « Tu es dans l'erreur ; tu t'identifies avec cette cité où tu n'es pas né, tu imagines que tu es cette cité et que celle-ci t'appartient ; moi aussi je fais partie de cette cité, elle n'est pas seulement à toi[68]. » Or, si nous considérons les histoires qu'Hérodote, par exemple, racontait sur les vieux tyrans grecs, en particulier sur Kypsélos de Corinthe, nous voyons qu'il s'agit de quelqu'un qui jugeait posséder la cité[69]. Kypsélos disait que Zeus lui avait donné la cité et que, lui, il l'avait rendue aux citoyens. On trouve exactement la même chose dans la tragédie de Sophocle.

De la même façon, Œdipe est celui qui n'accorde pas d'importance aux lois et qui les remplace par ses volontés et ses ordres. Il le dit clairement. Lorsque Créon lui reproche de vouloir l'exiler, en disant que cette décision n'était pas juste, Œdipe répond : « Peu m'importe que ce soit juste ou non, il faut obéir tout de même[70]. » Sa volonté sera la loi de la cité. C'est pour cela qu'au moment où commence sa chute le Chœur du peuple reprochera à Œdipe d'avoir méprisé la *δίκη*[71], la justice. Il faut donc reconnaître en Œdipe un personnage bien défini, signalé, catalogué, caractérisé par la pensée grecque du Ve siècle : le tyran.

Ce personnage du tyran n'est pas seulement caractérisé par le pouvoir, mais aussi par un certain type de savoir. Le tyran grec n'était pas simplement celui qui prenait le pouvoir. Il était celui qui prenait le pouvoir parce qu'il détenait ou faisait valoir le fait de détenir un certain savoir supérieur en efficacité à celui des autres. C'est précisément le cas d'Œdipe. Œdipe est celui qui a réussi à résoudre par sa pensée, par son savoir la fameuse énigme du Sphinx. Et de même que Solon a pu donner effectivement à Athènes des lois justes, de même que Solon a pu redresser la cité parce qu'il était *σοφός,* sage, Œdipe, aussi, a pu résoudre l'énigme du Sphinx parce qu'il était *σοφός*.

Qu'est-ce que ce savoir d'Œdipe ? Comment se caractérise-t-il ? Le savoir d'Œdipe est caractérisé tout au long de la pièce. Œdipe dit à tout moment qu'il a vaincu les autres, qu'il a résolu l'énigme du Sphinx, qu'il a guéri la cité au moyen de ce qu'il appelle *γνώμη,* sa connaissance ou sa *τέχνη*. D'autres fois, pour désigner son mode de savoir, il se dit celui qui a trouvé, *ηὕρηκα*. C'est le mot qu'Œdipe utilise le plus souvent pour désigner ce qu'il a fait jadis et est en train d'essayer de faire maintenant. Si Œdipe a résolu l'énigme du Sphinx, c'est parce qu'il a « trouvé ». S'il

veut sauver de nouveau Thèbes, il lui faut de nouveau trouver, *εὑρίσκειν*. Que signifie *εὑρίσκειν* ? Cette activité de « trouver » est caractérisée initialement dans la pièce comme une chose qui se fait toute seule. Œdipe insiste sur cela sans cesse. « Lorsque j'ai résolu l'énigme du Sphinx, je ne me suis adressé à personne », dit-il au peuple et au devin. Il dit au peuple : « Vous n'auriez d'aucune façon pu m'aider à résoudre l'énigme du Sphinx ; vous ne pouviez rien faire contre la divine Chanteuse. » Et il dit à Tirésias : « Mais quel devin es-tu, qui n'as pas été capable de délivrer Thèbes du Sphinx ? Alors que tous étaient plongés dans la terreur, j'ai délivré Thèbes tout seul ; je n'ai rien appris de personne, je ne me suis servi d'aucun messager, je suis venu en personne. » Trouver, c'est quelque chose qui se fait tout seul. Trouver est aussi ce qu'on fait lorsqu'on ouvre les yeux. Et Œdipe est l'homme qui ne cesse pas de dire : « J'ai enquêté, et puisque personne n'a été capable de me donner des renseignements, j'ai ouvert les yeux et les oreilles, j'ai vu. » Le verbe *οἶδα,* qui signifie en même temps « savoir » et « voir », est fréquemment utilisé par Œdipe. *Οἰδίπους* est celui qui est capable de cette activité de voir et de savoir. Il est l'homme du voir, l'homme du regard, et il le sera jusqu'à la fin.

Si Œdipe tombe dans un piège, c'est précisément parce que, dans sa volonté de trouver, il a poussé le témoignage, le souvenir, la recherche des personnes qui ont vu, jusqu'au moment où on a déniché, du fond du Cithéron, l'esclave qui avait assisté à tout et qui savait la vérité. Le savoir d'Œdipe est cette espèce de savoir d'expérience. C'est en même temps ce savoir solitaire, de connaissance, de l'homme qui, tout seul, sans s'appuyer sur ce qu'on dit, sans écouter personne, veut voir avec ses propres yeux. Savoir autocratique du tyran qui, par lui-même, peut et est capable de gouverner la cité. La métaphore de ce qui gouverne, de ce qui commande est fréquemment utilisée par Œdipe pour désigner ce qu'il fait. Œdipe est le capitaine, celui qui à la proue du navire ouvre les yeux pour voir. Et c'est précisément parce qu'il ouvre les yeux sur ce qui est en train d'arriver qu'il trouve l'accident, l'inattendu, le destin, la *τύχη*. Parce qu'il était cet homme au regard autocratique, ouvert sur les choses, Œdipe est tombé dans le piège.

Ce que j'aimerais montrer, c'est qu'au fond Œdipe représente dans la pièce de Sophocle un certain type de ce que j'appellerais savoir-et-pouvoir, pouvoir-et-savoir. C'est parce qu'il exerce un certain pouvoir tyrannique et solitaire, détourné aussi bien de l'oracle des dieux – qu'il ne veut pas entendre – que de ce que dit et veut le peuple, que, dans sa soif de gouverner en découvrant par lui seul, il trouve, en dernière instance, le témoignage de ceux qui ont vu.

On voit ainsi comment le jeu des moitiés a pu fonctionner et comment Œdipe est, à la fin de la pièce, un personnage superflu. Cela dans la mesure où ce savoir

tyrannique, ce savoir de qui veut voir avec ses propres yeux sans écouter ni les dieux ni les hommes permet l'ajustement exact de ce qu'avaient dit les dieux et de ce que savait le peuple. Œdipe, sans le vouloir, réussit à établir l'union entre la prophétie des dieux et la mémoire des hommes. Le savoir œdipien, l'excès de pouvoir, l'excès de savoir ont été tels qu'il est devenu inutile : le cercle s'est fermé sur lui ou, mieux, les deux fragments de la tessère se sont ajustés et Œdipe, dans son pouvoir solitaire, est devenu inutile. Dans les deux fragments ajustés, l'image d'Œdipe est devenue monstrueuse. Œdipe pouvait trop par son pouvoir tyrannique, il savait trop dans son savoir solitaire. Dans cet excès, il était encore l'époux de sa mère et le frère de ses fils. Œdipe est l'homme de l'excès, l'homme qui a tout en trop : dans son pouvoir, dans son savoir, dans sa famille, dans sa sexualité. Œdipe, homme double, qui était de trop par rapport à la transparence symbolique de ce que savaient les bergers et de ce qu'avaient dit les dieux.

La tragédie d'Œdipe est assez proche, donc, de ce que sera, quelques années après, la philosophie platonicienne. Pour Platon, à vrai dire, le savoir des esclaves, mémoire empirique de ce qui a été vu, sera dévalorisé au profit d'une mémoire plus profonde, essentielle, qui est la mémoire de ce qui a été vu dans le ciel intelligible. Mais l'important est ce qui va être fondamentalement dévalorisé, disqualifié, aussi bien dans la tragédie de Sophocle que dans *La République* de Platon : c'est le thème ou, mieux, le personnage, la forme d'un savoir politique à la fois privilégié et exclusif. Ce qui est visé par la tragédie de Sophocle ou par la philosophie de Platon, lorsqu'elles sont situées dans une dimension historique, ce qui est visé derrière Œdipe *σοφός,* Œdipe le sage, le tyran qui sait, l'homme de la *τέχνη*, de la *γνώμη,* c'est le fameux sophiste, professionnel du pouvoir politique et du savoir, qui existait effectivement dans la société athénienne de l'époque de Sophocle. Mais, derrière lui, ce qui est fondamentalement visé par Platon et par Sophocle est une autre catégorie de personnage, dont le sophiste était comme le petit représentant, la continuation et la fin historique : le personnage du tyran. Celui-ci, aux VIIe et VIe siècles, était l'homme du pouvoir et du savoir, celui qui dominait aussi bien par le pouvoir qu'il exerçait que par le pouvoir qu'il possédait. Finalement, sans que cela soit présent dans le texte de Platon ou dans celui de Sophocle, ce qui est visé derrière tout cela est le grand personnage historique qui a existé effectivement, encore que pris dans un contexte légendaire : le fameux roi assyrien.

Dans les sociétés européennes de l'Est méditerranéen, à la fin du deuxième millénaire et au début du premier, le pouvoir politique était toujours détenteur d'un certain type de savoir. Par le fait de détenir le pouvoir, le roi et ceux qui l'entouraient détenaient un savoir qui ne pouvait et ne devait pas être communiqué

aux autres groupes sociaux. Savoir et pouvoir étaient exactement correspondants, corrélatifs, superposés. Il ne pouvait pas y avoir de savoir sans pouvoir. Et il ne pouvait pas y avoir de pouvoir politique sans la détention d'un certain savoir spécial.

C'est cette forme de pouvoir-savoir que Dumézil, dans ses études sur les trois fonctions, a isolée, montrant que la première fonction, celle du pouvoir politique, était celle d'un pouvoir politique magique et religieux[72]. Le savoir des dieux, le savoir de l'action qu'on peut exercer sur les dieux ou sur nous, tout ce savoir magico-religieux est présent dans la fonction politique.

Ce qui est arrivé à l'origine de la société grecque, à l'origine de l'âge grec du Vᵉ siècle, à l'origine de notre civilisation, c'est le démantèlement de cette grande unité d'un pouvoir politique qui serait en même temps un savoir. C'est le démantèlement de cette unité d'un pouvoir magico-religieux qui existait dans les grands empires assyriens, que les tyrans grecs, imprégnés de civilisation orientale, ont essayé de réhabiliter à leur profit et que les sophistes des VIᵉ et Vᵉ siècles ont encore utilisé comme ils pouvaient, sous la forme de leçons payées en argent. Nous assistons à cette longue décomposition pendant les cinq ou six siècles de la Grèce archaïque. Et, quand la Grèce classique apparaît – Sophocle en représente la date initiale, le point d'éclosion –, ce qui doit disparaître pour que cette société existe, c'est l'union du pouvoir et du savoir. À partir de ce moment, l'homme du pouvoir sera l'homme de l'ignorance. Finalement, ce qui est arrivé à Œdipe c'est que, pour savoir trop, il ne savait rien. À partir de ce moment, Œdipe va fonctionner comme l'homme du pouvoir, aveugle, qui ne savait pas, et qui ne savait pas parce qu'il pouvait trop.

Ainsi, tandis que le pouvoir est taxé d'ignorance, d'inconscience, d'oubli, d'obscurité, il y aura, d'un côté, le devin et le philosophe en communication avec la vérité, les vérités éternelles des dieux ou de l'esprit et, de l'autre côté, le peuple qui, sans rien détenir du pouvoir, possède en lui le souvenir ou peut encore porter témoignage de la vérité. Ainsi, par-delà un pouvoir qui est devenu monumentalement aveugle comme Œdipe, il y a les bergers, qui se souviennent, et les devins, qui disent la vérité.

L'Occident va être dominé par le grand mythe selon lequel la vérité n'appartient jamais au pouvoir politique, le pouvoir politique est aveugle, le véritable savoir est celui qu'on possède quand on est en contact avec les dieux ou quand on se souvient des choses, quand on regarde le grand soleil éternel ou que l'on ouvre les yeux à ce qui s'est passé. Avec Platon commence un grand mythe occidental : qu'il y a antinomie entre savoir et pouvoir. S'il y a savoir, il faut qu'il renonce au pouvoir. Là où savoir et science se trouvent dans leur vérité pure, il ne peut plus y avoir de pouvoir politique.

Ce grand mythe doit être liquidé. C'est ce mythe que Nietzsche a commencé à démolir, en montrant, dans les nombreux textes déjà cités, que, derrière tout savoir, derrière toute connaissance, ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir. Le pouvoir politique n'est pas absent du savoir, il est tramé avec le savoir.

*

Dans la conférence précédente, j'ai fait référence à deux formes ou types de règlement judiciaire, de litige, de contestation ou de dispute présents dans la civilisation grecque. La première forme, assez archaïque, se trouve chez Homère. Deux guerriers s'affrontaient pour savoir qui avait tort et qui avait raison, qui avait violé le droit de l'autre. La tâche de résoudre cette question revenait à une dispute réglée, un défi entre les deux guerriers. L'un jetait à l'autre le défi suivant : « Es-tu capable de jurer devant les dieux que tu n'as pas fait ce dont je t'accuse ? » Dans une procédure comme celle-ci, il n'y a pas de juge, de sentence, de vérité, d'enquête ni de témoignage pour savoir qui a dit la vérité. La charge de décider, non qui a dit la vérité, mais qui a raison, on la confie à la lutte, au défi, au risque que chacun va courir.

La seconde forme est celle qui se déroule au long d'*Œdipe roi.* Pour résoudre un problème qui est aussi, en un certain sens, un problème de contestation, un litige criminel – qui a tué le roi Laïos ? –, apparaît un personnage nouveau par rapport à la vieille procédure d'Homère : le berger. Au fond de sa cabane, bien qu'étant un homme sans importance, un esclave, le berger a vu et, parce qu'il dispose de ce petit fragment de souvenir, parce qu'il porte dans son discours le témoignage de ce qu'il a vu, il peut contester et abattre l'orgueil du roi ou la présomption du tyran. Le témoin, l'humble témoin, par le seul moyen du jeu de la vérité qu'il a vu et qu'il énonce, peut tout seul vaincre les plus puissants. *Œdipe roi* est une espèce de résumé de l'histoire du droit grec. Plusieurs pièces de Sophocle, comme *Antigone* et *Électre,* sont une espèce de ritualisation théâtrale de l'histoire du droit. Cette dramatisation de l'histoire du droit grec nous présente un résumé de l'une des grandes conquêtes de la démocratie athénienne : l'histoire du processus à travers lequel le peuple s'est emparé du droit de juger, du droit de dire la vérité, d'opposer la vérité à ses propres maîtres, de juger ceux qui le gouvernent.

Cette grande conquête de la démocratie grecque, ce droit de témoigner, d'opposer la vérité au pouvoir, s'est constitué dans un long processus né et instauré

de façon définitive à Athènes, au long du Ve siècle. Ce droit d'opposer une vérité sans pouvoir à un pouvoir sans vérité a donné lieu à une série de grandes formes culturelles caractéristiques de la société grecque.

Premièrement, l'élaboration de ce qu'on pourrait appeler les formes rationnelles de la preuve et de la démonstration : comment produire la vérité, dans quelles conditions, quelles formes observer, quelles règles appliquer. Ces formes sont : la philosophie, les systèmes rationnels, les systèmes scientifiques. En deuxième lieu, et entretenant une relation avec les formes précédentes, on a développé un art de persuader, de convaincre les gens de la vérité de ce qu'on dit, d'obtenir la victoire pour la vérité ou, encore, par la vérité. On a ici le problème de la rhétorique grecque. En troisième lieu, il y a le développement d'un nouveau type de connaissance : la connaissance par témoignage, par souvenir, par enquête. Savoir d'enquête que les historiens, comme Hérodote, peu avant Sophocle, les naturalistes, les botanistes, les géographes, les voyageurs grecs vont développer et qu'Aristote va totaliser et rendre encyclopédique.

Il y a eu en Grèce, donc, une espèce de grande révolution qui, à travers une série de luttes et de contestations politiques, a eu pour résultat l'élaboration d'une forme déterminée de découverte judiciaire, juridique de la vérité. Celle-ci constitue la matrice, le modèle à partir duquel une série d'autres savoirs – philosophiques, rhétoriques et empiriques – ont pu se développer et caractériser la pensée grecque.

Très curieusement, l'histoire de la naissance de l'enquête est restée oubliée et s'est perdue, ayant été reprise, sous d'autres formes, plusieurs siècles plus tard, au Moyen Âge.

Au Moyen Âge européen, on assiste à une espèce de seconde naissance de l'enquête, plus obscure et plus lente, mais qui a obtenu un succès bien plus effectif que la première. La méthode grecque de l'enquête était restée stationnaire, n'était pas arrivée à la fondation d'une connaissance rationnelle capable de se développer indéfiniment. En revanche, l'enquête qui naît au Moyen Âge prendra des dimensions extraordinaires. Son destin sera pratiquement coextensif au destin propre de la culture dite « européenne » ou « occidentale ».

Le vieux droit qui réglait les litiges entre les individus dans les sociétés germaniques, au moment où celles-ci entrent en contact avec l'Empire romain, était en un certain sens très proche, dans quelques-unes de ses formes, du droit grec archaïque. C'était un droit dans lequel le système de l'enquête n'existait pas, car les litiges entre les individus étaient réglés par le jeu de l'épreuve.

L'ancien droit germanique à l'époque où Tacite commence à analyser cette curieuse civilisation qui s'étend jusqu'aux portes de l'Empire, on peut le caractériser,

schématiquement, de la façon suivante.

En premier lieu, il n'y a pas d'action publique, c'est-à-dire qu'il n'y a personne – représentant la société, le groupe, le pouvoir ou celui qui détient le pouvoir – chargé de porter des accusations contre les individus. Pour qu'il y eût un procès d'ordre pénal, il fallait qu'il y eût tort, que quelqu'un au moins prétendît avoir subi un tort où se fût présenté comme victime, et que cette soi-disant victime désignât son adversaire, la victime pouvant être la personne directement offensée ou quelqu'un qui appartenait à sa famille et assumait la cause du parent. Ce qui caractérisait une action pénale était toujours une sorte de duel, d'opposition entre individus, entre familles ou groupes. Il n'y avait intervention d'aucun représentant de l'autorité. Il s'agissait d'une réclamation faite par un individu à un autre, qui ne comprenait que l'intervention de ces deux personnages : celui qui se défend et celui qui accuse. Nous connaissons seulement deux cas assez curieux où il y avait une sorte d'action publique : la trahison et l'homosexualité. La communauté intervenait alors, se considérant comme lésée, et collectivement exigeait de l'individu la réparation. Par conséquent, la première condition pour qu'il y eût action pénale dans le vieux droit germanique, c'était l'existence de deux personnages et jamais de trois.

La deuxième condition était que, une fois introduite l'action pénale, une fois qu'un individu se déclarait victime et réclamait réparation à autrui, la liquidation judiciaire devait se faire comme une espèce de continuation de la lutte entre les individus. Une espèce de guerre particulière, individuelle se développe, et la procédure pénale ne sera que la ritualisation de cette lutte entre les individus. Le droit germanique n'oppose pas la guerre à la justice, n'identifie pas justice et paix. Mais, au contraire, il suppose que le droit est une certaine manière singulière et réglée de conduire la guerre entre les individus et d'enchaîner les actes de vengeance. Le droit est donc une manière réglée de faire la guerre. Par exemple, quand quelqu'un est mort, l'un de ses proches parents peut exercer la pratique judiciaire de la vengeance, ce qui signifie ne pas renoncer à tuer quelqu'un, en principe, l'assassin. Entrer dans le domaine du droit signifie tuer l'assassin, mais le tuer selon certaines règles, certaines formes. Si l'assassin a commis le crime de cette manière-ci ou de celle-là, il faudra le tuer en le coupant en morceaux ou en lui coupant la tête, et la placer sur un pieu à l'entrée de sa maison. Ces actes vont ritualiser le geste de vengeance et le caractériser comme vengeance judiciaire. Le droit est donc la forme rituelle de la guerre.

La troisième condition est que, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'opposition entre droit et guerre, il n'est pas moins vrai qu'il est possible d'arriver à un accord, c'est-à-dire

d'interrompre ces hostilités réglées. L'ancien droit germanique offre toujours la possibilité, au long de cette série de vengeances réciproques et rituelles, d'arriver à un accord, à une transaction. On peut interrompre la série de vengeances avec un pacte. À ce moment-là, les deux adversaires ont recours à un arbitre, qui, en accord avec eux et avec leur consentement réciproque, va établir une somme d'argent qui constitue le rachat. Non pas le rachat de la faute, car il n'y a pas de faute, mais uniquement tort et vengeance. Dans cette procédure du droit germanique, un des deux adversaires rachète le droit d'avoir la paix, d'échapper à la vengeance possible de son adversaire. Il rachète sa propre vie, et non pas le sang qu'il a versé, en mettant ainsi fin à la guerre. L'interruption de la guerre rituelle est le troisième acte ou l'acte final du drame judiciaire dans le vieux droit germanique.

Le système qui règle les conflits et les litiges dans les sociétés germaniques de cette époque est donc entièrement gouverné par la lutte et par la transaction ; c'est une épreuve de force qui peut se terminer par une transaction économique. Il s'agit d'une procédure qui ne permet pas l'intervention d'un troisième individu, qui se placerait entre les deux autres comme l'élément neutre, à la recherche de la vérité, essayant de savoir lequel des deux a dit la vérité. Une procédure d'enquête, une recherche de la vérité n'intervient jamais dans un système de ce type. C'est de cette façon que le vieux droit germanique s'est constitué, avant l'invasion de l'Empire romain.

Je ne m'attarderai pas sur la longue série de péripéties qui a fait que ce droit germanique est entré en rivalité, en concurrence, parfois en complicité, avec le droit romain, qui régnait dans les territoires occupés par l'Empire romain. Entre le Ve et le Xe siècle de notre ère, il y a eu une série de pénétrations et de conflits entre ces deux systèmes de droit. Chaque fois que, sur les ruines de l'Empire romain, un État commence à s'esquisser, chaque fois qu'une structure étatique commence à naître, alors le droit romain, vieux droit d'État, est revigoré. C'est ainsi que, sous les règnes mérovingiens et surtout à l'époque de l'Empire carolingien, le droit romain a surpassé, d'une certaine façon, le droit germanique. D'autre part, chaque fois qu'il y a dissolution de ces embryons, de ces ébauches d'État, le vieux droit germanique réapparaît. Quand l'Empire carolingien s'effondre, au Xe siècle, le droit germanique triomphe, et le droit romain tombe pendant plusieurs siècles dans l'oubli, ne réapparaissant lentement qu'à la fin du XIIe et au cours du XIIIe siècle. Ainsi, le droit féodal est essentiellement de type germanique. Il ne présente aucun des éléments des procédures d'enquête, d'établissement de la vérité des sociétés grecques ou de l'Empire romain.

Dans le droit féodal, le litige entre deux individus était réglé par le système de l'*épreuve*. Quand un individu se présentait comme porteur d'une revendication, d'une contestation, accusant un autre d'avoir tué ou volé, le litige entre les deux était résolu par une série d'épreuves acceptées par l'un et l'autre et à laquelle tous les deux étaient soumis. Ce système était une façon de prouver non pas la vérité, mais la force, le poids, l'importance de qui parlait.

Il y avait, en premier lieu, des épreuves sociales, épreuves de l'importance sociale d'un individu. Dans le vieux droit de la Bourgogne au XIe siècle, lorsque quelqu'un était accusé de meurtre, il pouvait parfaitement établir son innocence en réunissant autour de lui douze témoins qui juraient qu'il n'avait pas commis le meurtre. Le serment ne se fondait pas, par exemple, sur le fait qu'ils auraient vu en vie la prétendue victime, ou sur un alibi pour le prétendu meurtrier. Pour prêter serment, pour témoigner qu'un individu n'avait pas tué, il fallait être parent de l'accusé. Il fallait avoir des relations sociales de parenté avec lui, qui assuraient non pas son innocence, mais son importance sociale. Cela montrait la solidarité qu'un individu déterminé pourrait obtenir, son poids, son influence, l'importance du groupe auquel il appartenait et des personnes prêtes à le soutenir dans une bataille ou dans un conflit. La preuve de l'innocence, la preuve qu'on n'a pas commis l'acte en question n'était nullement le témoignage.

Il y avait, en second lieu, des épreuves de type verbal. Quand un individu était accusé de quelque chose – vol ou meurtre –, il devait répondre à cette accusation par un certain nombre de formules, assurant qu'il n'avait pas commis de meurtre ou de vol. En prononçant ces formules, il pouvait échouer ou réussir. Dans certains cas, on prononçait la formule et on perdait. Non pas pour avoir dit une fausseté ou parce qu'on prouvait qu'on avait menti, mais pour ne pas avoir prononcé la formule comme il fallait. Une faute de grammaire, un changement de mots invalidaient la formule, et non pas la vérité de ce qu'on prétendait prouver. La confirmation du fait qu'au niveau de l'épreuve il ne s'agissait que d'un jeu verbal, c'est que, dans le cas d'un mineur, d'une femme ou d'un prêtre, l'accusé pouvait être remplacé par une autre personne. Cette autre personne, qui plus tard deviendra dans l'histoire du droit l'avocat, était celle qui devait prononcer les formules à la place de l'accusé. Si elle se trompait en les prononçant, celui au nom de qui elle parlait perdait le procès.

Il y avait, en troisième lieu, les vieilles épreuves magico-religieuses du serment. On demandait à l'accusé de prêter serment, et, au cas où il ne l'osait pas ou hésitait, il perdait le procès.

Il y avait, finalement, les fameuses épreuves corporelles, physiques, appelées ordalies, qui consistaient à soumettre une personne à une espèce de jeu, de lutte avec

son propre corps, pour constater si elle vaincrait ou échouerait. Par exemple, à l'époque de l'Empire carolingien, il y avait une épreuve célèbre imposée à celui qui était accusé de meurtre, dans certaines régions du nord de la France. L'accusé devait marcher sur des braises et, deux jours après, s'il avait encore des cicatrices, il perdait le procès. Il y avait encore d'autres épreuves comme l'ordalie de l'eau, qui consistait à attacher la main droite au pied gauche d'une personne et à la jeter dans l'eau. Si celle-ci ne se noyait pas, elle perdait le procès, car l'eau elle-même ne la recevait pas bien ; et si elle se noyait, elle avait gagné le procès, vu que l'eau ne l'avait pas rejetée. Tous ces affrontements de l'individu ou de son corps avec les éléments naturels sont une transposition symbolique de la propre lutte des individus entre eux, dont la sémantique devrait être étudiée. Au fond, il s'agit toujours d'une bataille, il s'agit toujours de savoir qui est le plus fort. Dans le vieux droit germanique, le procès n'est que la continuation réglée, ritualisée de la guerre.

J'aurais pu donner des exemples plus convaincants, tels que les luttes entre deux adversaires au long d'un procès, des luttes physique, les fameux jugements de Dieu. Quand deux individus s'affrontaient à cause de la propriété d'un bien, ou à cause d'un meurtre, il leur était toujours possible, s'ils étaient d'accord, de lutter, en obéissant à des règles déterminées – durée de la lutte, type d'armes –, devant une assistance présente seulement pour assurer la régularité de ce qui se passait. Celui qui remportait le combat gagnait le procès, sans qu'on lui eût donné la possibilité de dire la vérité, ou plutôt, sans qu'on lui eût demandé de prouver la vérité de sa prétention.

Dans le système de l'épreuve judiciaire féodale, il s'agissait non pas de la recherche de la vérité, mais d'une sorte de jeu de structure binaire. L'individu accepte l'épreuve ou renonce à elle. S'il renonce, s'il ne veut pas tenter l'épreuve, il perd le procès d'avance. L'épreuve ayant lieu, il vainc ou échoue. Il n'y a pas d'autre possibilité. La forme binaire est la première caractéristique de l'épreuve.

La deuxième caractéristique est que l'épreuve finit par une victoire ou par un échec. Il y a toujours quelqu'un qui gagne et quelqu'un qui perd, le plus fort et le plus faible, un dénouement favorable ou défavorable. À aucun moment il n'apparaît quelque chose comme la sentence, ainsi que cela arrivera à partir de la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe. La sentence consiste dans l'énonciation, faite par un tiers, de ce qui suit : une certaine personne ayant dit la vérité a raison, une autre ayant dit un mensonge n'a pas raison. Par conséquent, la sentence n'existe pas dans le droit féodal : la séparation de la vérité et de l'erreur entre les individus n'y joue aucun rôle ; il existe simplement la victoire ou l'échec.

La troisième caractéristique est que cette épreuve est, d'une certaine façon, automatique. La présence d'un troisième personnage n'est pas nécessaire pour distinguer les deux adversaires. C'est l'équilibre des forces, la chance, la vigueur, la résistance physique, l'agilité intellectuelle qui vont distinguer les individus, selon un mécanisme qui se développe automatiquement. L'autorité n'intervient que comme témoin de la régularité de la procédure. Au moment où les épreuves judiciaires se développent, quelqu'un est présent qui porte le nom de juge – le souverain politique ou quelqu'un désigné avec le consentement mutuel des deux adversaires – simplement pour constater que la lutte s'est développée régulièrement. Le juge ne porte pas un témoignage sur la vérité, mais sur la régularité de la procédure.

La quatrième caractéristique est que, dans ce mécanisme, l'épreuve ne sert pas à nommer, à localiser celui qui a dit la vérité, mais à établir que le plus fort est, en même temps, celui qui a raison. Dans une guerre ou une épreuve non judiciaire, un des deux est toujours le plus fort, mais cela ne prouve pas qu'il a raison. L'épreuve judiciaire est une façon de ritualiser la guerre ou de la transposer symboliquement. C'est une façon de lui donner un certain nombre de formes dérivées et théâtrales, de sorte que le plus fort sera désigné, de ce fait, comme celui qui a raison. L'épreuve est un opérateur du droit, un commutateur de la force en droit, espèce de *shifter* qui permet le passage de la force au droit. Elle n'a pas une fonction apophantique, elle n'a pas la fonction de désigner, de manifester ou de faire apparaître la vérité. C'est un opérateur du droit, et non pas un opérateur de vérité ou un opérateur apophantique. Voilà en quoi consiste l'épreuve dans le vieux droit féodal.

Ce système de pratiques judiciaires disparaît à la fin du XIIe siècle et au cours du XIIIe. Pendant toute la seconde moitié du Moyen Âge, on va assister à la transformation de ces vieilles pratiques et à l'invention de nouvelles formes de justice, de nouvelles formes de pratique et de procédure judiciaires. Formes qui sont absolument capitales pour l'histoire de l'Europe et pour l'histoire du monde entier, dans la mesure où l'Europe a imposé violemment son joug à toute la surface de la terre. Ce qui a été inventé dans cette réélaboration du droit est quelque chose qui ne concerne pas tant les contenus que les formes et les conditions de possibilité du savoir. Ce qu'on a inventé dans le droit à cette époque, c'est une manière déterminée de savoir, une condition de possibilité du savoir, dont le destin va être capital dans le monde occidental. Cette modalité de savoir est l'enquête, qui est apparue pour la première fois en Grèce et qui est restée dissimulée après la chute de l'Empire romain, pendant plusieurs siècles. L'enquête, qui resurgit aux XIIe et XIIIe siècles, est, cependant, d'un type assez différent de celle dont nous avons vu l'exemple dans l'*Œdipe.*

Pourquoi la vieille forme judiciaire, dont je vous ai présenté quelques traits fondamentaux, disparaît-elle à cette époque ? On peut dire, schématiquement, que l'un des traits fondamentaux de la société féodale européenne occidentale, c'est que la circulation des biens est relativement peu assurée par le commerce. Elle est assurée par des mécanismes d'héritage ou de transmission testamentaire et, surtout, par la contestation belliqueuse, militaire, extrajudiciaire ou judiciaire. L'un des moyens les plus importants d'assurer la circulation des biens dans le haut Moyen Âge, c'était la guerre, la rapine, l'occupation de la terre, d'un château ou d'une ville. Nous sommes sur une frontière mouvante entre le droit et la guerre, dans la mesure où le droit est une certaine manière de continuer la guerre. Par exemple, quelqu'un qui dispose d'une force armée occupe une terre, une forêt, une propriété quelconque et, à ce moment-là, fait prévaloir ses droits. Il commence une longue contestation à la fin de laquelle celui qui ne possède pas de force armée et veut la récupération de sa terre n'obtient le départ de l'envahisseur qu'au moyen d'un paiement. Cet accord se situe à la frontière du judiciaire et du belliqueux, et c'est l'une des manières les plus fréquentes pour quelqu'un de s'enrichir. La circulation, l'échange des biens, les faillites, les enrichissements ont été faits, dans la plupart des cas, dans la haute féodalité, selon ce mécanisme.

Il est intéressant, d'ailleurs, de comparer la société féodale en Europe et les sociétés dites « primitives » étudiées actuellement par les ethnologues. Dans celles-ci, l'échange de biens se fait à travers la contestation et la rivalité, données surtout sous la forme du prestige, au niveau des manifestations et des signes. Dans une société féodale, la circulation des biens se fait également sous forme de rivalité et de contestation. Mais rivalité et contestation non plus de prestige, mais plutôt belliqueuses. Dans les sociétés dites « primitives », les richesses s'échangent dans des prestations de rivalité parce qu'elles sont non seulement des biens, mais aussi des signes. Dans les sociétés féodales, les richesses s'échangent non seulement parce que ce sont des biens et des signes, mais parce que ce sont des biens, des signes et des armes. La richesse est le moyen par lequel on peut exercer aussi bien la violence que le droit sur la vie et la mort des autres. Guerre, litige judiciaire et circulation de biens font partie, au long du Moyen Âge, d'un grand processus unique et fluctuant.

Il y a, donc, une double tendance caractéristique de la société féodale. D'une part, il y a une concentration d'armes dans les mains des plus puissants qui tendent à empêcher leur utilisation par les moins puissants. Vaincre quelqu'un, c'est le priver de ses armes, d'où il s'ensuit une concentration du pouvoir armé, qui, dans les États féodaux, a donné plus de force aux plus puissants et, finalement, au plus puissant d'entre tous : le monarque. D'autre part et simultanément, il y a les actions et les

litiges judiciaires qui étaient une manière de faire circuler les biens. On comprend ainsi pourquoi les plus puissants ont cherché à contrôler les litiges judiciaires, empêchant qu'ils se développent spontanément entre les individus, et pourquoi ils ont essayé de s'emparer de la circulation judiciaire et litigieuse des biens, ce qui a impliqué la concentration des armes et du pouvoir judiciaire, qui se formait, à l'époque, dans les mains des mêmes individus.

L'existence du pouvoir exécutif, législatif et judiciaire est une idée apparemment assez vieille dans le droit constitutionnel. À vrai dire, il s'agit d'une idée récente, qui date à peu près de Montesquieu. Ce qui nous intéresse ici, cependant, c'est de voir comment quelque chose comme un pouvoir judiciaire s'est formé. Dans le haut Moyen Âge, il n'y avait pas de pouvoir judiciaire. La liquidation était faite entre des individus. On demandait au plus puissant ou à celui qui exerçait la souveraineté, non pas qu'il fasse justice, mais qu'il constate, en fonction de ses pouvoirs politiques, magiques et religieux, la régularité de la procédure. Il n'y avait pas de pouvoir judiciaire autonome, ni même de pouvoir judiciaire dans les mains de celui qui détenait le pouvoir des armes, le pouvoir politique. Dans la mesure où la contestation judiciaire assurait la circulation des biens, le droit d'ordonner et de contrôler cette contestation judiciaire, parce qu'il était un moyen d'accumuler des richesses, a été confisqué par les plus riches et les plus puissants.

L'accumulation de la richesse et du pouvoir des armes et la constitution du pouvoir judiciaire dans les mains de quelques-uns sont un même processus qui a été en vigueur dans le haut Moyen Âge et a atteint sa maturité au moment de la formation de la première grande monarchie médiévale, au milieu ou à la fin du XIIe siècle. À ce moment apparaissent des choses totalement nouvelles par rapport à la société féodale, à l'Empire carolingien et aux vieilles règles du droit romain.

1) Une justice qui n'est plus contestation entre des individus et libre acceptation par ces individus d'un certain nombre de règles de liquidation, mais qui, au contraire, va s'imposer d'en haut aux individus, aux adversaires, aux parties. Dès lors, les individus n'auront plus le droit de résoudre, régulièrement ou irrégulièrement, leurs litige ; ils devront se soumettre à un pouvoir extérieur à eux, lequel s'impose comme pouvoir judiciaire et pouvoir politique.

2) Apparaît un personnage totalement nouveau, sans précédents dans le droit romain : le procureur. Ce curieux personnage, qui apparaît en Europe autour du XIIe siècle, va se présenter comme le représentant du souverain, du roi ou du maître. Dès qu'il y a crime, délit ou contestation entre deux individus, il se présente comme le représentant d'un pouvoir lésé par le seul fait qu'un délit ou un crime a eu lieu. Le procureur va doubler la victime, il sera derrière celui qui devrait porter plainte, en

disant : « S'il est vrai que cet homme en a lésé un autre, moi, représentant du souverain, je peux affirmer que le souverain, son pouvoir, l'ordre qu'il fait régner, la loi qu'il a établie ont été également lésées par cet individu. Ainsi, moi aussi je me place contre lui. » Le souverain, le pouvoir politique viennent de cette façon doubler et, peu à peu, remplacer la victime. Ce phénomène, absolument nouveau, va permettre au pouvoir politique de s'emparer des procédures judiciaires. Le procureur, donc, se présente comme le représentant du souverain lésé par le tort.

3) Une notion absolument nouvelle apparaît : l'infraction. Tant que le drame judiciaire se déroulait entre deux individus, la victime et l'accusé, il ne s'agissait que du tort qu'un individu avait fait à l'autre. La question était de savoir, s'il y avait eu tort, qui avait raison. À partir du moment où le souverain, ou son représentant, le procureur, dit : « Moi aussi j'ai été lésé par le tort », cela signifie que le tort n'est pas seulement une offense d'un individu à l'autre, mais aussi l'offense d'un individu à l'État, au souverain en tant que représentant de l'État ; une attaque non pas contre l'individu, mais contre la loi de l'État elle-même. Ainsi, dans la notion de crime, la vieille notion de tort sera remplacée par celle d'infraction. L'infraction n'est pas un tort commis par un individu contre un autre, c'est une offense ou lésion d'un individu envers l'ordre, envers l'État, envers la loi, envers la société, envers la souveraineté, le souverain. L'infraction est l'une des plus grandes inventions de la pensée médiévale. Nous voyons ainsi comment le pouvoir étatique confisque toute la procédure judiciaire, tout le mécanisme de liquidation inter-individuel des litiges dans le haut Moyen Âge.

4) Il y a encore une dernière découverte, une dernière invention aussi diabolique que celle du procureur et de l'infraction : l'État, ou, mieux, le souverain (puisqu'on ne peut pas parler d'État à cette époque), est non seulement la partie lésée, mais celle qui exige la réparation. Quand un individu perd le procès, il est déclaré coupable et doit encore une réparation à sa victime. Mais cette réparation n'est absolument pas celle de l'ancien droit féodal ou de l'ancien droit germanique. Il ne s'agit plus de racheter sa paix, en rendant des comptes à son adversaire. On va exiger du coupable non seulement la réparation du tort fait à un autre individu, mais aussi la réparation de l'offense qu'il a commise contre le souverain, l'État, la loi. C'est ainsi qu'apparaît, avec le mécanisme des amendes, le grand mécanisme des confiscations. Confiscations des biens qui sont, pour les grandes monarchies naissantes, l'un des grands moyens d'enrichir et d'élargir ses propriétés. Les monarchies occidentales ont été fondées sur l'appropriation de la justice, qui leur permettait l'application de ces mécanismes de confiscation. Voilà l'arrière-plan politique de cette transformation.

Il faut maintenant expliquer l'établissement de la sentence, expliquer comment on arrive à la fin d'un processus où l'un des personnages principaux est le procureur. Si la principale victime d'une infraction est le roi, si c'est le procureur qui se plaint en premier lieu, on comprend que la liquidation judiciaire ne peut plus être obtenue par les mécanismes de l'épreuve. Le roi ou son représentant, le procureur, ne peuvent pas risquer leur propre vie ou leurs propres biens chaque fois qu'un crime est commis. Ce n'est pas sur un pied d'égalité, comme dans une lutte entre deux individus, que l'accusé et le procureur s'affrontent. Il faut trouver un nouveau mécanisme qui ne soit plus celui de l'épreuve, de la lutte entre deux adversaires, pour savoir si quelqu'un est coupable ou non. Le modèle belliqueux ne peut plus être appliqué.

Quel modèle, alors, va-t-on adopter ? C'est l'un des grands moments de l'histoire de l'Occident. Il y avait deux modèles pour résoudre le problème. En premier lieu, un modèle intra-juridique. Dans le droit féodal lui-même, dans l'ancien droit germanique, il y avait un cas où la collectivité, dans sa totalité, pouvait intervenir, accuser quelqu'un et obtenir sa condamnation : c'était le flagrant délit, cas où un individu était surpris au moment exact où il commettait le crime. À ce moment-là, les personnes qui le surprenaient avaient le droit de l'amener au souverain, au détenteur d'un pouvoir politique et de dire : « Nous l'avons vu en train de faire telle chose et par conséquent il faut le punir ou exiger de lui une réparation. » Il y avait ainsi, dans la sphère même du droit, un modèle d'intervention collective et de décision autoritaire pour la liquidation d'un litige d'ordre judiciaire. C'était le cas du flagrant délit, quand le crime était surpris dans son actualité. Ce modèle, évidemment, ne pouvait pas être utilisé quand on ne surprend pas l'individu au moment où il commet le crime, ce qui est le plus fréquent. Le problème, alors, était de savoir dans quelles conditions on pouvait généraliser le modèle du flagrant délit et l'utiliser dans ce nouveau système du droit qui était en train de naître, entièrement commandé par la souveraineté politique et par les représentants du souverain politique.

On a préféré utiliser un second modèle, extrajudiciaire, qui, à son tour, se subdivise en deux, ou mieux, qui avait, à cette époque, une existence double, une double insertion. Il s'agit du modèle de l'enquête qui avait existé à l'époque de l'Empire carolingien. Quand les représentants du souverain avaient à résoudre un problème de droit, de pouvoir, ou une question d'impôts, de mœurs, de rente foncière ou de propriété, on procédait à quelque chose de parfaitement ritualisé et régulier : l'*inquisitio,* l'enquête. Le représentant du pouvoir appelait les personnes considérées comme aptes à connaître les mœurs, le droit ou les titres de propriété. Il

réunissait ces personnes, leur faisait jurer de dire la vérité, de dire ce qu'elles connaissaient, ce qu'elles avaient vu ou ce qu'elles savaient pour l'avoir entendu dire. Ensuite, laissées entre elles, ces personnes délibéraient. À la fin de cette délibération, on demandait la solution du problème. C'était une méthode de gestion administrative, que les fonctionnaires de l'Empire carolingien pratiquaient régulièrement. Elle a encore été employée, après sa dissolution, par Guillaume le Conquérant, en Angleterre. En 1066, les conquérants normands ont occupé l'Angleterre ; ils se sont emparés des biens anglo-saxons et sont entrés en litige avec la population autochtone et avec eux-mêmes, au sujet de la possession de ces biens. Guillaume le Conquérant, pour tout mettre en ordre, pour intégrer la nouvelle population normande à l'ancienne population anglo-saxonne, a fait une énorme enquête sur l'état des propriétés, les états des impôts, le système de la rente foncière, etc. Il s'agit du fameux *Domesday Book,* le seul exemple global que nous possédions de ces enquêtes qui étaient une vieille pratique administrative des empereurs carolingiens.

Cette procédure d'enquête administrative a quelques caractéristiques importantes :

1) Le pouvoir politique est le personnage essentiel.

2) Le pouvoir s'exerce tout d'abord en posant des questions, en interrogeant. Il ne sait pas la vérité et cherche à la savoir.

3) Le pouvoir, pour déterminer la vérité, s'adresse aux notables, aux personnes considérées comme aptes à savoir, étant donné leur situation, leur âge, leur richesse, leur notabilité, etc.

4) Au contraire de ce qu'on voit à la fin d'*Œdipe roi,* le roi consulte les notables sans les forcer à dire la vérité par l'usage de la violence, de la pression ou de la torture. On demande qu'ils se réunissent librement et donnent un avis collectif. On les laisse dire collectivement ce qu'ils estiment être la vérité.

Nous avons ainsi un type d'établissement de la vérité totalement lié à la gestion administrative de la première grande forme d'État connue dans l'Occident. Ces procédures d'enquête ont été, cependant, oubliées pendant les Xe et XIe siècles dans l'Europe de la haute féodalité et auraient été totalement oubliées si l'Église ne les avait pas utilisées dans la gestion de ses propres biens. Il faudrait, cependant, compliquer un peu l'analyse. Car, si l'Église a utilisé à nouveau la méthode carolingienne d'enquête, c'est parce qu'elle l'avait pratiquée déjà avant l'Empire carolingien, pour des raisons plus spirituelles qu'administratives.

Il y avait, en effet, une pratique d'enquête dans l'Église du haut Moyen Âge, dans l'Église mérovingienne et carolingienne. Cette méthode s'appelait *visitatio* et

consistait dans la visite que l'évêque devait statutairement rendre, en parcourant son diocèse, et qui a été reprise ensuite par les grands ordres monastiques. En arrivant à un endroit déterminé, l'évêque instituait, en premier lieu, l'*inquisitio generalis,* l'inquisition générale, en interrogeant tous ceux qui devaient savoir – les notables, les plus âgés, les plus savants, les plus vertueux – sur ce qui s'était passé en son absence, surtout s'il y avait eu faute, crime, etc. Si cette enquête arrivait à une réponse positive, l'évêque passait au deuxième stade, à l'*inquisitio specialis,* inquisition spéciale, qui consistait à rechercher qui avait fait quoi, à déterminer en vérité qui était l'auteur et quelle était la nature de l'acte. Finalement, un troisième point : la confession du coupable pouvait interrompre l'inquisition à n'importe quel stade, en sa forme générale ou spéciale. Celui qui avait commis le crime pouvait se présenter et proclamer publiquement : « Oui, un crime a été commis. Il a consisté en ceci. Je suis son auteur. »

Cette forme spirituelle, essentiellement religieuse, de l'enquête ecclésiastique a subsisté pendant tout le Moyen Âge, ayant acquis des fonctions administratives et économiques. Quand l'Église est devenue le seul corps économico-politique cohérent de l'Europe, aux Xe, XIe et XIIe siècles, l'inquisition ecclésiastique a été en même temps l'enquête spirituelle sur les péchés, fautes et crimes commis, et l'enquête administrative sur la manière dont les biens de l'Église étaient administrés et les profits réunis, accumulés, distribués, etc. Ce modèle à la fois religieux et administratif de l'enquête a subsisté jusqu'au XIIe siècle, quand l'État qui naissait, ou plutôt la personne du souverain qui surgissait comme source de tout pouvoir, en vient à confisquer les procédures judiciaires. Ces procédures judiciaires ne peuvent plus fonctionner selon le système de l'épreuve. De quelle manière, alors, le procureur va-t-il établir si quelqu'un est ou non coupable ? Le modèle spirituel et administratif, religieux et politique, la manière de gérer et de surveiller et de contrôler les âmes se trouve dans l'Église : l'enquête comprise comme regard tant sur les biens et les richesses que sur les cœurs, les actes, les intentions. C'est ce modèle qui va être repris dans la procédure judiciaire. Le procureur du roi va faire la même chose que les visiteurs ecclésiastiques faisaient dans les paroisses, diocèses et communautés. Il va chercher à établir par *inquisitio,* par enquête, s'il y a eu crime, lequel, et qui l'a commis.

Ceci est l'hypothèse que j'aimerais avancer. L'enquête a eu une double origine. Une origine administrative, liée au surgissement de l'État à l'époque carolingienne, et une origine religieuse, ecclésiastique, mais constamment présente pendant le Moyen Âge. C'est cette procédure d'enquête que le procureur du roi – la justice monarchique naissante – a utilisé pour remplir la fonction du flagrant délit, dont

j'ai parlé auparavant. Le problème était de savoir comment généraliser le flagrant délit à des crimes qui n'étaient pas du domaine, du champ de l'actualité ; comment le procureur du roi pouvait amener le coupable devant une instance judiciaire qui détenait le pouvoir, s'il ne savait pas qui était le coupable, puisqu'il n'y avait pas eu de flagrant délit. L'enquête va être le substitut du flagrant délit. Si, en effet, on arrive à réunir des personnes qui peuvent, sous serment, garantir qu'elles ont vu, qu'elles savent, qu'elles sont au courant ; s'il est possible d'établir à travers elles que quelque chose a réellement eu lieu, on aura indirectement, à travers l'enquête par l'intermédiaire des personnes qui savent, l'équivalent du flagrant délit. Et on pourra traiter des gestes, actes, délits, crimes qui ne sont plus dans le champ de l'actualité, comme s'ils étaient appréhendés en flagrant délit. On a là une nouvelle manière de prolonger l'actualité, de la transférer d'une époque à une autre et de l'offrir au regard, au savoir, comme si elle était encore présente. Cette insertion de la procédure d'enquête, réactualisant, rendant présent, sensible, immédiat, vrai ce qui est arrivé, comme si on y était présent, constitue une découverte capitale.

Nous pouvons tirer de cette analyse quelques conclusions.

1) On a l'habitude d'opposer les vieilles épreuves du droit barbare à la nouvelle procédure rationnelle d'enquête. J'ai évoqué plus haut les différentes manières par lesquelles on essayait d'établir qui avait raison dans le haut Moyen Âge. Nous avons l'impression que ce sont là des systèmes barbares, archaïques, irrationnels. On reste impressionné par le fait qu'on ait dû attendre jusqu'au XIIe siècle pour arriver finalement, avec la procédure d'enquête, à un système rationnel d'établissement de la vérité. Je ne crois pas, cependant, que la procédure d'enquête soit simplement le résultat d'une espèce de progrès de la rationalité. Ce n'est pas en rationalisant les procédures judiciaires qu'on est arrivé à la procédure d'enquête. C'est toute une transformation politique, une nouvelle structure politique qui a rendu non seulement possible, mais nécessaire l'utilisation de cette procédure dans le domaine judiciaire. L'enquête dans l'Europe médiévale est surtout un processus de gouvernement, une technique d'administration, une modalité de gestion ; en d'autres mots, l'enquête est une manière déterminée d'exercer le pouvoir. Nous nous tromperions si nous voyions dans l'enquête le résultat naturel d'une raison qui agit sur elle-même, qui s'élabore, qui fait ses propres progrès ; si nous y voyions l'effet d'une connaissance, d'un sujet de connaissance en train de s'élaborer.

Aucune histoire faite en termes de progrès de la raison, de raffinement de la connaissance ne peut rendre compte de l'acquisition de la rationalité de l'enquête. Son surgissement est un phénomène politique complexe. C'est l'analyse des transformations politiques de la société médiévale qui explique comment, pourquoi

et à quel moment apparaît ce type d'établissement de la vérité à partir de procédures juridiques complètement différentes. Aucune référence à un sujet de connaissance et à son histoire interne ne rendrait compte de ce phénomène. C'est seulement l'analyse des jeux de force politique, des relations de pouvoir qui peut expliquer le surgissement de l'enquête.

2) L'enquête dérive d'un certain type de relations de pouvoir, d'une manière d'exercer le pouvoir. Elle s'introduit dans le droit à partir de l'Église et, par conséquent, est imprégnée de catégories religieuses. Dans la conception du haut Moyen Âge, l'essentiel était le tort, ce qui s'était passé entre deux individus ; il n'y avait pas de faute ni d'infraction. La faute, le péché, la culpabilité morale n'intervenaient absolument pas. Le problème était de savoir s'il y avait eu offense, qui l'avait faite, et si celui qui prétendait l'avoir subie était capable d'endurer l'épreuve qu'il proposait à son adversaire. Il n'y avait pas de faute, de culpabilité, ni de rapport au péché. En revanche, à partir du moment où l'enquête s'introduit dans la pratique judiciaire, elle apporte avec elle l'importante notion d'infraction. Quand un individu fait un tort à un autre, il y a toujours *a fortiori* un tort fait à la souveraineté, à la loi, au pouvoir. D'autre part, étant donné toutes les implications et connotations religieuses de l'enquête, le tort sera une faute morale, presque religieuse ou avec connotation religieuse. On a ainsi, autour du XIIe siècle, une curieuse conjonction entre l'atteinte à la loi et la faute religieuse. Léser le souverain et commettre un péché sont deux choses qui commencent à se réunir. Elles seront profondément unies dans le droit classique. Nous ne nous sommes pas encore totalement délivrés de cette conjonction.

3) L'enquête qui apparaît au XIIe siècle, en conséquence de cette transformation dans les structures politiques et dans les relations de pouvoir, a entièrement réorganisé (ou, autour d'elle, se sont réorganisées) toutes les pratiques judiciaires du Moyen Âge, de l'époque classique et même celles de l'époque moderne. De manière plus générale, cette enquête judiciaire s'est diffusée dans beaucoup d'autres domaines de pratiques – sociales, économiques – et dans beaucoup de domaines du savoir. C'est à partir de ces enquêtes judiciaires conduites par les procureurs du roi qu'ont été diffusées, à partir du XIIIe siècle, une série de procédures d'enquête.

Quelques-unes étaient principalement administratives ou économiques. C'est ainsi que, grâce aux enquêtes sur l'état de la population, le niveau des richesses, la quantité d'argent et de ressources, les agents royaux ont assuré, établi et augmenté le pouvoir royal. C'est de cette façon que tout un savoir économique, d'administration économique des États s'est accumulé à la fin du Moyen Âge et aux XVIIe et XVIIIe siècles. C'est à partir de là qu'une forme régulière d'administration des États, de

transmission et de continuité du pouvoir politique est née, ainsi que des sciences comme l'économie politique, la statistique, etc.

Ces techniques d'enquête se sont diffusées également dans des domaines non directement liés aux domaines d'exercice du pouvoir : les domaines du savoir ou de la connaissance au sens traditionnel du mot.

À partir des XIVe et XVe siècles apparaissent des types d'enquête qui cherchent à établir la vérité à partir d'un certain nombre de témoignages soigneusement recueillis dans des domaines comme celui de la géographie, de l'astronomie, de la connaissance des climats. Apparaît, en particulier, une technique de voyage – entreprise politique d'exercice du pouvoir et entreprise de curiosité et d'acquisition de savoir – qui a finalement conduit à la découverte de l'Amérique. Toutes les grandes enquêtes qui ont dominé la fin du Moyen Âge sont, au fond, l'éclosion et la dispersion de cette première forme, de cette matrice qui est née au XIIe siècle. Même des domaines comme la médecine, la botanique, la zoologie sont, à partir des XVIe et XVIIe siècles, des irradiations de ce processus. Tout le grand mouvement culturel qui, après le XIIe siècle, commence à préparer la Renaissance peut être défini en grande partie comme celui du développement, du fleurissement de l'enquête comme forme générale du savoir.

Alors que l'enquête se développe comme forme générale du savoir à l'intérieur duquel la Renaissance va éclore, l'épreuve tend à disparaître. De celle-ci nous ne trouverons que les éléments, les restes, sous la forme de la fameuse torture, mais mêlée déjà avec la préoccupation d'obtenir l'aveu, épreuve de vérification. On peut faire toute une histoire de la torture, la situant entre les procédures d'épreuve et d'enquête. L'épreuve tend à disparaître de la pratique judiciaire ; elle disparaît aussi des domaines du savoir. On pourrait indiquer deux exemples.

En premier lieu, l'alchimie. L'alchimie est un savoir qui a pour modèle l'épreuve. Il ne s'agit pas de faire une enquête pour savoir ce qui se passe, pour savoir la vérité. Il s'agit essentiellement d'un affrontement entre deux forces : celle de l'alchimiste qui cherche et celle de la nature qui dissimule ses secrets ; celle de l'ombre et celle de la lumière, celle du bien et celle du mal, celle de Satan et celle de Dieu. L'alchimiste accomplit une sorte de lutte, dans laquelle il est à la fois le spectateur – celui qui verra le dénouement du combat – et l'un des combattants, étant donné qu'il peut gagner ou perdre. On peut dire que l'alchimie est une forme chimique, naturaliste de l'épreuve. On a la confirmation que le savoir alchimique est essentiellement une épreuve dans le fait qu'il ne s'est absolument pas transmis, ne s'est pas accumulé, comme un résultat d'enquêtes qui auraient permis d'arriver à la vérité. Le savoir alchimique s'est uniquement transmis sous la forme de règles, secrètes ou publiques,

de procédures : voici comment il faut faire, voilà comment il faut agir, voilà quels principes respecter, quelles prières faire, quels textes lire, quels codes doivent être présents. L'alchimie constitue essentiellement un corpus de règles juridiques, de procédures. La disparition de l'alchimie, le fait qu'un savoir de type nouveau se soit constitué absolument en dehors de son domaine, on le doit à ce que ce nouveau savoir a pris comme modèle la matrice de l'enquête. Tout savoir d'enquête, savoir naturaliste, botanique, minéralogique, philologique, est absolument étranger au savoir alchimique qui obéit au modèle judiciaire de l'épreuve.

En second lieu, la crise de l'Université médiévale à la fin du Moyen Âge peut aussi être analysée en termes d'opposition entre l'enquête et l'épreuve. Dans l'Université médiévale, le savoir se manifestait, se transmettait et s'authentifiait à travers des rituels déterminés, dont le plus célèbre et le plus connu était la *disputatio,* la dispute. Il s'agissait de l'affrontement entre deux adversaires qui utilisaient l'arme verbale, les procédés rhétoriques et les démonstrations fondées essentiellement sur l'appel à l'autorité. On faisait appel non pas aux témoins de vérité, mais aux témoins de force. Dans la *disputatio,* plus l'un des participants avait d'auteurs de son côté, plus il pouvait invoquer de témoignages d'autorité, de force, de gravité – et non pas de témoignages de vérité –, et plus il aurait de possibilités d'en sortir vainqueur. La *disputatio* est une forme de preuve, de manifestation du savoir, d'authentification du savoir qui obéit au schéma général de l'épreuve. Le savoir médiéval, et surtout le savoir encyclopédique de la Renaissance, comme celui de Pic de La Mirandole, qui va se heurter à la forme médiévale de l'Université, sera précisément un savoir du type de l'enquête. Avoir vu, avoir lu les textes, savoir ce qui a été effectivement dit ; connaître aussi bien ce qui a été dit que la nature au sujet de laquelle quelque chose a été dit ; vérifier ce que les auteurs ont dit par la constatation de la nature ; utiliser les auteurs non plus comme autorité mais comme témoignage – tout cela va constituer l'une des grandes révolutions dans la forme de transmission du savoir. La disparition de l'alchimie et de la *disputatio* ou, mieux, le fait que cette dernière ait été reléguée aux formes universitaires complètement sclérosées et n'ait plus présenté à partir du XVIe siècle, aucune actualité, aucune efficacité dans les formes d'authentification réelle du savoir, c'est l'un des nombreux signes du conflit entre l'enquête et l'épreuve et du triomphe de l'enquête sur l'épreuve, à la fin du Moyen Âge.

Comme conclusion nous pourrions dire : l'enquête n'est absolument pas un contenu, mais une forme de savoir. Forme de savoir située dans la jonction d'un type de pouvoir et d'un certain nombre de contenus de connaissance. Ceux qui veulent établir une relation entre ce qui est connu et les formes politiques, sociales

ou économiques qui servent de contexte à cette connaissance ont l'habitude d'établir cette relation par l'intermédiaire de la conscience ou du sujet de la connaissance. Il me semble que la véritable jonction entre les processus économico-politiques et les conflits du savoir pourrait être trouvée dans ces formes qui sont en même temps des modalités d'exercice du pouvoir et des modalités d'acquisition et de transmission du savoir. L'enquête est précisément une forme politique, une forme de gestion, d'exercice du pouvoir, qui, à travers l'institution judiciaire, est devenue, dans la culture occidentale, une manière d'authentifier la vérité, d'acquérir des choses qui vont être considérées comme vraies, et de les transmettre. L'enquête est une forme de savoir-pouvoir. C'est l'analyse de ces formes qui doit nous conduire à l'analyse plus stricte des relations entre les conflits de connaissance et les déterminations économico-politiques.

Source : *Dits et écrits* I, pp. 1421-1456. Texte traduit du portugais.

---

1 *Le Gai Savoir,* 7.

2 *Humain, trop humain,* 3.

3 *La Généalogie de la morale,* II, 6 et 8.

4 *Le Gai Savoir,* 110, 111, 300.

5 *Aurore,* 102.

6 *Le Gai Savoir,* 151 et 353. De même dans *Aurore,* 62 ; *Généalogie,* I, 14. *Le Crépuscule des idoles,* « Les grandes erreurs », 7.

7 L'œuvre de P. Ree s'appelait *Ursprung der moralischen Empfindungen.*

8 Dans *Humain, trop humain,* l'aphorisme 92 s'intitulait *Ursprung der Gerechtigkeit.*

9 Dans le texte même de la *Généalogie, Ursprung* et *Herkunft* sont employés à plusieurs reprises de manière à peu près équivalente (I, 2 ; II, 8, 11, 12, 16, 17).

10 *Aurore,* 123.

11 *Humain, trop humain,* 34.

12 *Le Voyageur et son ombre, 9.*

13 *Ibid.,* 3.

14 *Aurore,* 49.

15 *Nietzsche contre Wagner,* p. 99 (*Nietzsche contre Wagner. Dossier d'un psychologue,* trad. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes,* t. VIII, Paris, Gallimard, 1974, pp. 343-372 [*N.d. É.*].)

16 *Le Gai Savoir,* 265 et 110.

17 *Le Crépuscule des idoles,* « Comment le monde-vérité devient enfin une fable ».

18 Par exemple, *Le Gai Savoir,* 135 ; *Par-delà le bien et le mal,* 200, 242, 244 ; *Généalogie,* I, 5.

19 Le *Gai Savoir,* 348-349, *Par-delà...,* 260.

20 *Par-delà...,* 244.

21 *Généalogie,* III, 17. *Abkunft* du sentiment dépressif.

22 *Le Crépuscule...,* « Raisons de la philosophie ».

23 *Aurore,* 247.

24 *Le Gai Savoir,* 348-349.

25 *Ibid. : « Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat* » (200).

26 *Aurore,* 42.

27 *Par-delà...,* 262.

28 *Généalogie,* III, 13.

29 *Le Gai Savoir,* 148. C'est aussi à une anémie de la volonté qu'il faut attribuer l'*Entstehung* du bouddhisme et du christianisme, 347.

30 *Généalogie,* I, 2.

31 *Par-delà...,* 260. *Cf.* aussi *Généalogie,* II, 12.

32 *Le Voyageur et son ombre,* 9.

33 *Le Gai Savoir,* 111.

34 *Généalogie,* II, 6.

35 *Généalogie,* avant-propos, 7 ; et I, 2. *Par-delà...,* 224.

36 *Le Gai Savoir,* 7.

37 *Ibid.*

38 *Généalogie,* II, 12.

39 *Aurore,* 130.

40 *Généalogie,* II, 12.

41 *Humain, trop humain,* 16.

42 *Le Crépuscule des idoles,* « Flâneries inactuelles », 44.

43 *Ibid.,* « La raison dans la philosophie », 1 et 4.

44 *Le Voyager et son ombre,* 188.

45 *Le Gai Savoir,* 337.

46 *Généalogie,* III, 25.

47 *Par-delà...,* 223.

48 *Le Voyageur et son ombre (Opinions et sentences mêlées), 17.*

49 *Humain, trop humain,* 274.

50 *Considérations intempestives,* II, 3.

51 Cf. *Aurore,* 429 et 432 ; *Le Gai Savoir,* 333 ; *Par-delà le bien et le mal,* 229 et 230.

52 *Aurore,* 501.

53 *Ibid.,* 429.

54 *Par-delà le bien et le mal,* 39.

55 *Aurore,* 45.

56 G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie,* t. I : *L'Anti-Œdipe,* Paris, Éd. de Minuit, 1972.

57 Sophocle, *Œdipe roi,* trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1940.

58 Homère, *Iliade,* t. IV, chant XXIII, 262-652, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1938, pp. 108-123.

59 En français dans le texte (*N.d.T.*). Ce texte est traduit du portugais [N.d. *É*.].

60 *Ibid.,* 581-585, p. 121.

61 Sophocle, *op. cit.,* 642-648, p. 164.

62 Sophocle, *Œdipe à Colone,* trad. P. Masqueray, Paris Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1924, 273-277, p. 165, et 547-548, pp. 176-177.

63 Sophocle, *Œdipe Roi, op. cit.,* 399-400, p. 155.

64 *Ibid.,* 532-542, p. 160.

65 *Ibid.,* 1016-1018, p. 178.

66 *Ibid.,* 1202, p. 185.

67 *Ibid.,* 1522-1523, p. 196.

68 *Ibid.,* 629-630, p. 163.

69 Hérodote, *Histoires,* trad. Ph. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1946, livre V : *Terpsichore,* § 92, pp. 126-127. Kypsélos régna sur Corinthe de 657 à 627 avant Jésus-Christ.

70 Sophoche, *op. cit.,* 627-628, p. 163.

71 Le texte portugais donne ici rvyr], mot qui signifie plutôt la fortune, le sort, non la justice. En outre, ce mot n'est pas dans le chant du Chœur, lequel nomme, par contre, *Δίκη,* « la Justice » ; voir *Œdipe roi,* 885, trad. fr. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, p. 104 (*N.d.T.*).

72 G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome,* Paris, Gallimard, 1941. *Mythe et Épopée,* t. I ; *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens,* Paris, Gallimard, 1968.

TEXTE 41

Damiens avait été condamné, le 2 mars 1757, à « faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris », où il devait être « mené et conduit dans un tombereau, nu, en chemise, tenant une torche de cire ardente du poids de deux livres », puis, « dans le dit tombereau, à la place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix résine brûlante, de la cire et soufre fondus et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres et ses cendres jetées au vent[1] ».

« Enfin on l'écartela, raconte la *Gazette d'Amsterdam*[2]. Cette dernière opération fut très longue, parce que les chevaux dont on se servait n'étaient pas accoutumés à tirer ; en sorte qu'au lieu de quatre, il en fallut mettre six ; et cela ne suffisant pas encore, on fut obligé pour démembrer les cuisses du malheureux, de lui couper les nerfs et de lui hacher les jointures...

« On assure que quoiqu'il eût toujours été grand jureur, il ne lui échappa aucun blasphème ; seulement les excessives douleurs qui lui faisaient pousser d'horribles cris, et souvent il répéta : Mon Dieu, ayez pitié de moi ; Jésus, secourez-moi. Les spectateurs furent très édifiés de la sollicitude du curé de Saint-Paul qui malgré son grand âge ne perdait aucun moment pour consoler le patient. »

Et l'exempt Bouton : « On a allumé le soufre, mais le feu était si médiocre que la peau du dessus de la main seulement n'en a été que fort peu endommagée. Ensuite un exécuteur, les manches troussées jusqu'au-dessus des coudes, a pris des tenailles d'acier faites exprès, d'environ un pied et demi de long, l'a tenaillé d'abord au gras de la jambe droite, puis à la cuisse, de là aux deux parties du gras du bras droit ; ensuite aux mamelles. Cet exécuteur quoique fort et robuste a eu beaucoup de peine à arracher les pièces de chair qu'il prenait dans ses tenailles deux ou trois fois du même côté en tordant, et ce qu'il en emportait formait à chaque partie une plaie de la grandeur d'un écu de six livres.

« Après ces tenaillements, Damiens qui criait beaucoup sans cependant jurer, levait la tête et se regardait ; le même tenailleur a pris avec une cuillère de fer dans la marmite de cette drogue toute bouillante qu'il a jetée en profusion sur chaque plaie.

Ensuite, on a attaché avec des cordages menus les cordages destinés à atteler aux chevaux, puis les chevaux attelés dessus à chaque membre le long des cuisses, jambes et bras.

« Le sieur Le Breton, greffier, s'est approché plusieurs fois du patient, pour lui demander s'il avait quelque chose à dire. A dit que non ; il criait comme on dépeint les damnés, rien n'est à le dire, à chaque tourment : “Pardon, mon Dieu ! Pardon Seigneur.” Malgré toutes ces souffrances ci-dessus, il levait de temps en temps la tête et se regardait hardiment. Les cordages si fort serrés par les hommes qui tiraient les bouts lui faisaient souffrir des maux inexprimables. Le sieur Le Breton s'est encore approché de lui et lui a demandé s'il ne voulait rien dire ; a dit non. Les confesseurs se sont approchés à plusieurs et lui ont parlé longtemps ; il baisait de bon gré le crucifix qu'ils lui présentaient ; il allongeait les lèvres et disait toujours : “Pardon, Seigneur.”

« Les chevaux ont donné un coup de collier, tirant chacun un membre en droiture, chaque cheval tenu par un exécuteur. Un quart d'heure après, même cérémonie, et enfin après plusieurs reprises on a été obligé de faire tirer les chevaux, savoir : ceux du bras droit à la tête, ceux des cuisses en retournant du côté des bras, ce qui lui a rompu les bras aux jointures. Ces tiraillements ont été répétés plusieurs fois sans réussite. Il levait la tête et se regardait. On a été obligé de remettre deux chevaux, devant ceux attelés aux cuisses, ce qui faisait six chevaux. Point de réussite.

« Enfin l'exécuteur Samson a été dire au sieur Le Breton qu'il n'y avait pas de moyen ni espérance d'en venir à bout, et lui dit de demander à Messieurs s'ils voulaient qu'il le fît couper en morceaux. Le sieur Le Breton, descendu de la ville a donné ordre de faire de nouveaux efforts, ce qui a été fait ; mais les chevaux se sont rebutés et un de ceux attelés aux cuisses est tombé sur le pavé. Les confesseurs revenus lui ont parlé encore. Il leur disait (je l'ai entendu) : “Baisez-moi, Messieurs.” Le sieur curé de Saint-Paul n'ayant osé, le sieur de Marsilly a passé sous la corde du bras gauche et l'a été baiser sur le front. Les exécuteurs s'unirent entre eux et Damiens leur disait de ne pas jurer, de faire leur métier, qu'il ne leur en voulait pas ; les priait de prier Dieu pour lui, et recommandait au curé de Saint-Paul de prier pour lui à la première messe.

« Après deux ou trois tentatives, l'exécuteur Samson et celui qui l'avait tenaillé ont tiré chacun un couteau de leur poche et ont coupé les cuisses au défaut du tronc du corps, les quatre chevaux étant à plein collier ont emporté les deux cuisses après eux, savoir : celle du côté droit la première, l'autre ensuite ; ensuite en a été fait autant au bras et à l'endroit des épaules et aisselles et aux quatre parties ; il a fallu

couper les chairs jusque presque aux os, les chevaux tirant à plein collier ont remporté le bras droit le premier et l'autre après.

« Ces quatre parties retirées, les confesseurs sont descendus pour lui parler ; mais son exécuteur leur a dit qu'il était mort, quoique la vérité était que je voyais l'homme s'agiter, et la mâchoire inférieure aller et venir comme s'il parlait. L'un des exécuteurs a même dit peu après que lorsqu'ils avaient relevé le tronc du corps pour le jeter sur le bûcher, il était encore vivant. Les quatre membres détachés des cordages des chevaux ont été jetés sur un bûcher préparé dans l'enceinte en ligne droite de l'échafaud, puis le tronc et le tout ont été ensuite couverts de bûches et de fagots, et le feu mis dans la paille mêlée à ce bois.

« ... En exécution de l'arrêt, le tout a été réduit en cendres. Le dernier morceau trouvé dans les braises n'a été fini d'être consumé qu'à dix heures et demie et plus du soir. Les pièces de chair et le tronc ont été environ quatre heures à brûler. Les officiers au nombre desquels j'étais, ainsi que mon fils, avec des archers par forme de détachement sommes restés sur la place jusqu'à près de onze heures.

« On veut tirer des conséquences sur ce qu'un chien s'était couché le lendemain sur le pré où avait été le foyer, en avait été chassé à plusieurs reprises, y revenant toujours. Mais il n'est pas difficile de comprendre que cet animal trouvait cette place plus chaude qu'ailleurs[3]. »

Trois quarts de siècle plus tard, voici le règlement rédigé par Léon Faucher « pour la Maison des Jeunes détenus à Paris[4] » :

« ART. 17. La journée des détenus commencera à six heures du matin en hiver, à cinq heures en été. Le travail durera neuf heures par jour en toute saison. Deux heures par jour seront consacrées à l'enseignement. Le travail et la journée se termineront à neuf heures en hiver, à huit heures en été.

« ART. 18. *Lever.* Au premier roulement de tambour, les détenus doivent se lever et s'habiller en silence, pendant que le surveillant ouvre les portes des cellules. Au second roulement, ils doivent être debout et faire leur lit. Au troisième, ils se rangent par ordre pour aller à la chapelle où se fait la prière du matin. Il y a cinq minutes d'intervalle entre chaque roulement.

« ART. 19. La prière est faite par l'aumônier et suivie d'une lecture morale ou religieuse. Cet exercice ne doit pas durer plus d'une demi-heure.

« ART. 20. *Travail.* À six heures moins un quart en été, à sept heures moins un quart en hiver les détenus descendent dans la cour où ils doivent se laver les mains et la figure, et recevoir une première distribution de pain. Immédiatement après, ils se

forment par ateliers et se rendent au travail, qui doit commencer à six heures en été et à sept heures en hiver.

« ART. 21. *Repas.* À dix heures les détenus quittent le travail pour se rendre au réfectoire ; ils vont se laver les mains dans leurs cours, et se former par divisions. Après le déjeuner, récréation jusqu'à onze heures moins vingt minutes.

« ART. 22. *École.* À onze heure moins vingt mlinutes au roulement de tambour, les rangs se forment, on entre à l'école par divisions. La classe dure deux heures, employées alternativement à la lecture, à l'écriture, au dessin linéaire et au calcul.

« ART. 23. À une heure moins vingt minutes, les détenus quittent l'école, par divisions et se rendent dans leurs cours pour la récréation. À une heure moins cinq minutes, au roulement du tambour, ils se reforment par ateliers.

« ART. 24. À une heure, les détenus doivent être rendus dans les ateliers : le travail dure jusqu'à quatre heures.

« ART. 25. À quatre heures on quitte les ateliers pour se rendre dans les cours où les détenus se lavent les mains et se forment par divisions pour le réfectoire.

« ART. 26. Le dîner et la récréation qui suit durent jusqu'à cinq heures : à ce moment les détenus rentrent dans les ateliers.

« ART. 27. À sept heures en été, à huit heures en hiver, le travail cesse ; on fait une dernière distribution de pain dans les ateliers. Une lecture d'un quart d'heure ayant pour objet quelques notions instructives ou quelque trait touchant est faite par un détenu ou par un surveillant et suivie de la prière du soir.

« ART. 28. À sept heures et demie en été, à huit heures et demie en hiver, les détenus doivent être rendus dans la cellule après le lavement des mains et l'inspection des vêtements faite dans les cours ; au premier roulement de tambour, se déshabiller, et au second se mettre au lit. On ferme les portes des cellules et les surveillants font la ronde dans les corridors, pour s'assurer de l'ordre et du silence. »

*

Voilà donc un supplice et un emploi du temps. Ils ne sanctionnent pas les mêmes crimes, ils ne punissent pas le même genre de délinquants. Mais ils définissent bien, chacun, un certain style pénal. Moins d'un siècle les sépare. C'est l'époque où fut redistribuée, en Europe, aux États-Unis, toute l'économie du châtiment. Époque de grands « scandales » pour la justice traditionnelle, époque des innombrables projets de réformes ; nouvelle théorie de la loi et du crime, nouvelle justification morale ou

politique du droit de punir ; abolition des anciennes ordonnances, effacement des coutumes ; projet ou rédaction de codes « modernes » ; Russie, 1769 ; Prusse, 1780 ; Pennsylvanie et Toscane, 1786 ; Autriche, 1788 ; France, 1791, An IV, 1808 et 1810. Pour la justice pénale, un âge nouveau.

Parmi tant de modifications j'en retiendrai une : la disparition des supplices. On est, aujourd'hui, un peu porté à la négliger ; peut-être, en son temps, avait-elle donné lieu à trop de déclamations ; peut-être l'a-t-on mise trop facilement et avec trop d'emphase au compte d'une « humanisation » qui autorisait à ne pas l'analyser. Et de toute façon, quelle est son importance, si on la compare aux grandes transformations institutionnelles, avec des codes explicites et généraux, des règles unifiées de procédure ; le jury adopté presque partout, la définition du caractère essentiellement correctif de la peine, et cette tendance, qui ne cesse de s'accentuer depuis le XIXe siècle, à moduler les châtiments selon les individus coupables ? Des punitions moins immédiatement physiques, une certaine discrétion dans l'art de faire souffrir, un jeu de douleurs plus subtiles, plus feutrées, et dépouillées de leur faste visible, cela mérite-t-il qu'on lui fasse un sort particulier, n'étant sans doute rien de plus que l'effet de réaménagements plus profonds ? Et pourtant un fait est là : a disparu, en quelques dizaines d'années, le corps supplicié, dépecé, amputé, symboliquement marqué au visage ou à l'épaule, exposé vif ou mort, donné en spectacle. A disparu le corps comme cible majeure de la répression pénale.

À la fin du XVIIIe siècle, au début du XIXe, malgré quelques grands flamboiements, la sombre fête punitive est en train de s'éteindre. Dans cette transformation, deux processus se sont mêlés. Ils n'ont eu tout à fait ni la même chronologie ni les mêmes raisons d'être. D'un côté, l'effacement du spectacle punitif. Le cérémonial de la peine tend à entrer dans l'ombre, pour ne plus être qu'un nouvel acte de procédure ou d'administration. L'amende honorable en France avait été abolie une première fois en 1791, puis à nouveau en 1830 après un bref rétablissement ; le pilori est supprimé en 1789 ; pour l'Angleterre en 1837. Les travaux publics que l'Autriche, la Suisse, et certains des États-Unis comme la Pennsylvanie faisaient pratiquer en pleine rue ou sur les grands chemins – forçats au collier de fer, en vêtements multicolores, boulets aux pieds, échangeant avec la foule des défis, des injures, des moqueries, des coups, des signes de rancune ou de complicité[5] – sont supprimés à peu près partout à la fin du XVIIIe siècle, ou dans la première moitié du XIXe siècle. L'exposition avait été maintenue en France en 1831, malgré de violentes critiques – « scène dégoûtante », disait Réal[6] ; elle est abolie finalement en avril 1848. Quant à la chaîne, qui traînait les bagnards à travers toute la France, jusqu'à Brest et Toulon, de décentes voitures cellulaires, peintes en noir, la remplacent en 1837. La punition

a cessé peu à peu d'être une scène. Et tout ce qu'elle pouvait emporter de spectacle se trouvera désormais affecté d'un indice négatif ; comme si les fonctions de la cérémonie pénale cessaient, progressivement, d'être comprises, on soupçonne ce rite qui « concluait » le crime d'entretenir avec lui de louches parentés : de l'égaler, sinon de le dépasser en sauvagerie, d'accoutumer les spectateurs à une férocité dont on voulait les détourner, de leur montrer la fréquence des crimes, de faire ressembler le bourreau à un criminel, les juges à des meurtriers, d'inverser au dernier moment les rôles, de faire du supplicié un objet de pitié ou d'admiration. Beccaria, très tôt, l'avait dit : « L'assassinat que l'on nous représente comme un crime horrible, nous le voyons commettre froidement, sans remords[7]. » L'exécution publique est perçue maintenant comme un foyer où la violence se rallume.

La punition tendra donc à devenir la part la plus cachée du processus pénal. Ce qui entraîne plusieurs conséquences : elle quitte le domaine de la perception quasi quotidienne, pour entrer dans celui de la conscience abstraite ; son efficacité, on la demande à sa fatalité, non à son intensité visible ; la certitude d'être puni, c'est cela, et non plus l'abominable théâtre, qui doit détourner du crime ; la mécanique exemplaire de la punition change ses rouages. De ce fait, la justice ne prend plus en charge publiquement la part de violence qui est liée à son exercice. Qu'elle tue, elle aussi, ou qu'elle frappe, ce n'est plus la glorification de sa force, c'est un élément d'elle-même qu'elle est bien obligée de tolérer, mais dont il lui est difficile de faire état. Les notations de l'infamie se redistribuent : dans le châtiment-spectacle, une horreur confuse jaillissait de l'échafaud ; elle enveloppait à la fois le bourreau et le condamné : et si elle était toujours prête à inverser en pitié ou en gloire la honte qui était infligée au supplicié, elle retournait régulièrement en infamie la violence légale de l'exécuteur. Désormais, le scandale et la lumière vont se partager autrement ; c'est la condamnation elle-même qui est censée marquer le délinquant du signe négatif et univoque ; publicité donc des débats, et de la sentence ; quant à l'exécution, elle est comme une honte supplémentaire que la justice a honte d'imposer au condamné ; elle s'en tient donc à distance, tendant toujours à la confier à d'autres, et sous le sceau du secret. Il est laid d'être punissable, mais peu glorieux de punir. De là ce double système de protection que la justice a établi entre elle et le châtiment qu'elle impose. L'exécution de la peine tend à devenir un secteur autonome, dont un mécanisme administratif décharge la justice ; celle-ci s'affranchit de ce sourd malaise par un enfouissement bureaucratique de la peine. Il est caractéristique qu'en France l'administration des prisons ait été longtemps placée sous la dépendance du ministère de l'Intérieur, et celle des bagnes sous le contrôle de la Marine ou des Colonies. Et au-delà de ce partage des rôles s'opère la dénégation théorique :

l'essentiel de la peine que nous autres, juges, nous infligeons, ne croyez pas qu'il consiste à punir ; il cherche à corriger, redresser, « guérir » ; une technique de l'amélioration refoule, dans la peine, la stricte expiation du mal et libère les magistrats du vilain métier de châtier. Il y a dans la justice moderne et chez ceux qui la distribuent une honte à punir, qui n'exclut pas toujours le zèle ; elle croît sans cesse : sur cette blessure, le psychologue pullule, et le petit fonctionnaire de l'orthopédie morale.

La disparition des supplices, c'est donc le spectacle qui s'efface ; mais c'est aussi la prise sur le corps qui se dénoue. Rush, en 1787 : « Je ne peux pas m'empêcher d'espérer que le temps n'est pas loin où les gibets, le pilori, l'échafaud, le fouet, la roue seront, dans l'histoire des supplices, considérés comme les marques de la barbarie des siècles et des pays et comme les preuves de la faible influence de la raison et de la religion sur l'esprit humain[8]. » En effet, Van Meenen ouvrant soixante ans plus tard le second congrès pénitentiaire, à Bruxelles, rappelait le temps de son enfance comme une époque révolue : « J'ai vu le sol parsemé de roues, de gibets, de potences, de piloris ; j'ai vu des squelettes hideusement étendus sur des roues[9]. » La marque avait été abolie en Angleterre (1834) et en France (1832) ; le grand supplice des traîtres, l'Angleterre n'osait plus l'appliquer dans toute son ampleur en 1820 (Thistlewood ne fut pas coupé en quartiers). Seul le fouet demeurait encore dans un certain nombre de systèmes pénaux (Russie, Angleterre, Prusse). Mais d'une façon générale, les pratiques punitives étaient devenues pudiques. Ne plus toucher au corps, ou le moins possible en tout cas, et pour atteindre en lui quelque chose qui n'est pas le corps lui-même. On dira : la prison, la réclusion, les travaux forcés, le bagne, l'interdiction de séjour, la déportation – qui ont occupé une place si importante dans les systèmes pénaux modernes – sont bien des peines « physiques » : à la différence de l'amende, ils portent, et directement, sur le corps. Mais la relation châtiment-corps n'y est pas identique à ce qu'elle était dans les supplices. Le corps s'y trouve en position d'instrument ou d'intermédiaire : si on intervient sur lui en l'enfermant, ou en le faisant travailler, c'est pour priver l'individu d'une liberté considérée à la fois comme un droit et un bien. Le corps, selon cette pénalité, est pris dans un système de contrainte et de privation, d'obligations et d'interdits. La souffrance physique, la douleur du corps lui-même ne sont plus les éléments constituants de la peine. Le châtiment est passé d'un art des sensations insupportables à une économie des droits suspendus. S'il faut encore à la justice manipuler et atteindre le corps des justiciables, ce sera de loin, proprement, selon des règles austères, et en visant un objectif bien plus « élevé ». Par l'effet de cette retenue nouvelle, toute une armée de techniciens est venue prendre la

relève du bourreau, anatomiste immédiat de la souffrance : les surveillants, les médecins, les aumôniers, les psychiatres, les psychologues, les éducateurs ; par leur seule présence auprès du condamné, ils chantent à la justice la louange dont elle a besoin : ils lui garantissent que le corps et la douleur ne sont pas les objets derniers de son action punitive. Il faut réfléchir à ceci : un médecin aujourd'hui doit veiller sur les condamnés à mort, et jusqu'au dernier moment – se juxtaposant ainsi comme préposé au bien-être, comme agent de la non-souffrance, aux fonctionnaires qui, eux, sont chargés de supprimer la vie. Quand le moment de l'exécution approche, on fait aux patients des piqûres de tranquillisants. Utopie de la pudeur judiciaire : ôter l'existence en évitant de laisser sentir le mal, priver de tous les droits sans faire souffrir, imposer des peines affranchies de douleur. Le recours à la psychopharmacologie et à divers « déconnecteurs » physiologiques, même s'il doit être provisoire, est dans le droit fil de cette pénalité « incorporelle ».

Source : *Surveiller et punir,* pp. 9-18.

TEXTE 42

Si l'essentiel de la transformation est acquis vers 1840, si les mécanismes de la punition ont pris alors leur nouveau type de fonctionnement, le processus est loin d'être achevé. La réduction du supplice est une tendance qui s'enracine dans la grande transformation des années 1760-1840 ; mais elle n'est pas accomplie ; et on peut dire que la pratique du supplice a hanté longtemps notre système pénal, et l'habite encore. La guillotine, cette machinerie des morts rapides et discrètes, avait marqué en France une nouvelle éthique de la mort légale. Mais la Révolution l'avait aussitôt habillée d'un grand rituel théâtral. Pendant des années, elle a fait spectacle. Il a fallu la déplacer jusqu'à la barrière Saint-Jacques, remplacer la charrette découverte par une voiture fermée, pousser rapidement le condamné du fourgon sur la planche, organiser des exécutions hâtives à des heures indues, placer finalement la guillotine dans l'enceinte des prisons et la rendre inaccessible au public (après l'exécution de Weidmann en 1939), barrer les rues qui donnent accès à la prison où l'échafaud est caché, et où l'exécution se déroule en secret (exécution de Buffet et de Bontemps à la Santé en 1972), poursuivre en justice les témoins qui racontent la scène, pour que l'exécution cesse d'être un spectacle et pour qu'elle demeure entre la

justice et son condamné un étrange secret. Il suffit d'évoquer tant de précautions pour comprendre que la mort pénale reste en son fond, aujourd'hui encore, un spectacle qu'on a besoin, justement, d'interdire.

Quant à la prise sur le corps, elle non plus ne s'est pas trouvée dénouée entièrement au milieu du XIXe siècle. Sans doute la peine a cessé d'être centrée sur le supplice comme technique de souffrance ; elle a pris pour objet principal la perte d'un bien ou d'un droit. Mais un châtiment comme les travaux forcés ou même comme la prison – pure privation de liberté – n'a jamais fonctionné sans un certain supplément punitif qui concerne bien le corps lui-même : rationnement alimentaire, privation sexuelle, coups, cachot. Conséquence non voulue, mais inévitable, de l'enfermement ? En fait la prison dans ses dispositifs les plus explicites a toujours ménagé une certaine mesure de souffrance corporelle. La critique souvent faite au système pénitentiaire, dans la première moitié du XIXe siècle (la prison n'est pas suffisamment punitive : les détenus ont moins faim, moins froid, sont moins privés au total que beaucoup de pauvres ou même d'ouvriers) indique un postulat qui jamais n'a franchement été levé : il est juste qu'un condamné souffre physiquement plus que les autres hommes. La peine se dissocie mal d'un supplément de douleur physique. Que serait un châtiment incorporel ?

Demeure donc un fond « suppliciant » dans les mécanismes modernes de la justice criminelle – un fond qui n'est pas tout à fait maîtrisé, mais qui est enveloppé, de plus en plus largement, par une pénalité de l'incorporel.

*

L'atténuation de la sévérité pénale au cours des derniers siècles est un phénomène bien connu des historiens du droit. Mais, longtemps, il a été pris d'une manière globale comme un phénomène quantitatif : « moins de cruauté, moins de souffrance, plus de douceur, plus de respect, plus d'humanité ». En fait, ces modifications sont accompagnées d'un déplacement dans l'objet même de l'opération punitive. Diminution d'intensité ? Peut-être. Changement d'objectif, à coup sûr.

Si ce n'est plus au corps que s'adresse la pénalité sous ses formes les plus sévères, sur quoi établit-elle ses prises ? La réponse des théoriciens – de ceux qui ouvrent vers 1760 une période qui n'est pas encore close – est simple, presque évidente. Elle semble inscrite dans la question elle-même. Puisque ce n'est plus le corps, c'est l'âme. À l'expiation qui fait rage sur le corps doit succéder un châtiment qui agisse

en profondeur sur le cœur, la pensée, la volonté, les dispositions. Une fois pour toutes, Mably a formulé le principe : « Que le châtiment, si je puis ainsi parler, frappe l'âme plutôt que le corps[10]. »

Moment important. Les vieux partenaires du faste punitif, le corps et le sang, cèdent la place. Un nouveau personnage entre en scène, masqué. Finie une certaine tragédie ; une comédie commence avec des silhouettes d'ombre, des voix sans visage, des entités impalpables. L'appareil de la justice punitive doit mordre maintenant sur cette réalité sans corps.

Simple affirmation théorique, que la pratique pénale dément ? Ce serait trop vite dit. Il est vrai que punir, aujourd'hui, ce n'est pas simplement convertir une âme ; mais le principe de Mably n'est pas resté un vœu pieux. Tout au long de la pénalité moderne, on peut suivre ses effets.

D'abord une substitution d'objets. Je ne veux pas dire par là qu'on s'est mis soudain à punir d'autres crimes. Sans doute, la définition des infractions, la hiérarchie de leur gravité, les marges d'indulgence, ce qui était toléré de fait et ce qui était légalement permis – tout cela s'est largement modifié depuis deux cents ans ; beaucoup de crimes ont cessé de l'être, parce qu'ils étaient liés à un certain exercice de l'autorité religieuse ou à un type de vie économique ; le blasphème a perdu son statut de crime ; la contrebande et le vol domestique, une part de leur gravité. Mais ces déplacements ne sont peut-être pas le fait le plus important : le partage du permis et du défendu a conservé, d'un siècle à l'autre, une certaine constance. En revanche l'objet « crime », ce sur quoi porte la pratique pénale, a été profondément modifié : la qualité, la nature, la substance en quelque sorte dont est fait l'élément punissable, plus que sa définition formelle. La relative stabilité de la loi a abrité tout un jeu de subtiles et rapides relèves. Sous le nom de crimes et de délits, on juge bien toujours des objets juridiques définis par le Code, mais on juge en même temps des passions, des instincts, des anomalies, des infirmités, des inadaptations, des effets de milieu ou d'hérédité ; on punit des agressions, mais à travers elles des agressivités ; des viols, mais en même temps des perversions ; des meurtres qui sont aussi des pulsions et des désirs. On dira : ce ne sont pas eux qui sont jugés ; si on les invoque, c'est pour expliquer les faits à juger, et pour déterminer à quel point était impliquée dans le crime la volonté du sujet. Réponse insuffisante. Car ce sont elles, ces ombres derrière les éléments de la cause, qui sont bel et bien jugées et punies. Jugées par le biais des « circonstances atténuantes » qui font entrer dans le verdict non pas seulement des éléments « circonstanciels » de l'acte, mais tout autre chose, qui n'est pas juridiquement codifiable : la connaissance du criminel, l'appréciation qu'on porte sur lui, ce qu'on peut savoir sur les rapports entre lui, son passé et son crime,

ce qu'on peut attendre de lui à l'avenir. Jugées, elles le sont aussi par le jeu de toutes ces notions qui ont circulé entre médecine et jurisprudence depuis le XIXe siècle (les « monstres » de l'époque de Georget, les « anomalies psychiques » de la circulaire Chaumié, les « pervers » et les « inadaptés » des expertises contemporaines) et qui, sous le prétexte d'expliquer un acte, sont des manières de qualifier un individu. Punies, elles le sont par un châtiment qui se donne pour fonction de rendre le délinquant « non seulement désireux mais aussi capable de vivre en respectant la loi et de subvenir à ses propres besoins » ; elles le sont par l'économie interne d'une peine qui, si elle sanctionne le crime, peut se modifier (s'abrégeant ou, le cas échéant, se prolongeant) selon que se transforme le comportement du condamné ; elles le sont encore par le jeu de ces « mesures de sûreté » dont on accompagne la peine (interdiction de séjour, liberté surveillée, tutelle pénale, traitement médical obligatoire) et qui ne sont pas destinées à sanctionner l'infraction, mais à contrôler l'individu, à neutraliser son état dangereux, à modifier ses dispositions criminelles, et à ne cesser qu'une fois ce changement obtenu. L'âme du criminel n'est pas invoquée au tribunal aux seules fins d'expliquer son crime, et pour l'introduire comme un élément dans l'assignation juridique des responsabilités ; si on la fait venir, avant tant d'emphase, un tel souci de compréhension et une si grande application « scientifique », c'est bien pour la juger, elle, en même temps que le crime, et pour la prendre en charge dans la punition. Dans tout le rituel pénal, depuis l'information jusqu'à la sentence et les dernières séquelles de la peine, on a fait pénétrer un domaine d'objets qui viennent doubler, mais aussi dissocier les objets juridiquement définis et codés. L'expertise psychiatrique, mais d'une façon plus générale l'anthropologie criminelle et le ressassant discours de la criminologie trouvent là une de leurs fonctions précises : en inscrivant solennellement les infractions dans le champ des objets susceptibles d'une connaissance scientifique, donner aux mécanismes de la punition légale une prise justifiable non plus simplement sur les infractions, mais sur les individus ; non plus sur ce qu'ils ont fait, mais sur ce qu'ils sont, seront, peuvent être. Le supplément d'âme que la justice s'est assuré est en apparence explicatif et limitatif, il est en en fait annexionniste. Depuis cent cinquante ou deux cents ans que l'Europe a mis en place ses nouveaux systèmes de pénalité, les juges, peu à peu, mais par un processus qui remonte fort loin, se sont donc mis à juger autre chose que les crimes : l'« âme » des criminels.

Et ils se sont mis, par là même, à faire autre chose que juger. Ou, pour être plus précis, à l'intérieur même de la modalité judiciaire du jugement, d'autres types d'estimation sont venus se glisser modifiant pour l'essentiel ses règles d'élaboration. Depuis que le Moyen Âge avait construit, non sans difficulté et lenteur, la grande

procédure de l'enquête, juger, c'était établir la vérité d'un crime, c'était déterminer son auteur, c'était lui appliquer une sanction légale. Connaissance de l'infraction, connaissance du responsable, connaissance de la loi, trois conditions qui permettaient de fonder en vérité un jugement. Or voilà qu'au cours du jugement pénal se trouve inscrite maintenant une tout autre question de vérité. Non plus simplement : « Le fait est-il établi et est-il délictueux ? » Mais aussi : « Qu'est-ce donc que ce fait, qu'est-ce que cette violence ou ce meurtre ? À quel niveau ou dans quel champ de réalité l'inscrire ? Fantasme, réaction psychotique, épisode délirant, perversité ? » Non plus simplement : « Qui en est l'auteur ? » Mais : « Comment assigner le processus causal qui l'a produit ? Où en est, dans l'auteur lui-même, l'origine ? Instinct, inconscient, milieu, hérédité ? » Non plus simplement : « Quelle loi sanctionne cette infraction ? » Mais : « Quelle mesure prendre qui soit la plus appropriée ? Comment prévoir l'évolution du sujet ? De quelle manière sera-t-il le plus sûrement corrigé ? » Tout un ensemble de jugements appréciatifs, diagnostiques, pronostiques, normatifs, concernant l'individu criminel sont venus se loger dans l'armature du jugement pénal. Une autre vérité a pénétré celle qui était requise par la mécanique judiciaire : une vérité qui, enchevêtrée à la première, fait de l'affirmation de culpabilité un étrange complexe scientifico-juridique. Un fait significatif : la manière dont la question de la folie a évolué dans la pratique pénale. D'après le Code 1810, elle n'était posée qu'au terme de l'article 64. Or celui-ci porte qu'il n'y a ni crime ni délit, si l'infracteur était en état de démence au moment de l'acte. La possibilité d'assigner la folie était donc exclusive de la qualification d'un acte comme crime : que l'auteur ait été fou, ce n'était pas la gravité de son geste qui en était modifiée, ni sa peine qui devait être atténuée ; le crime lui-même disparaissait. Impossible donc de déclarer quelqu'un à la fois coupable et fou ; le diagnostic de folie s'il était posé ne pouvait pas s'intégrer au jugement ; il interrompait la procédure, et dénouait la prise de la justice sur l'auteur de l'acte. Non seulement l'examen du criminel soupçonné de démence, mais les effets mêmes de cet examen devaient être extérieurs et antérieurs à la sentence. Or très tôt, les tribunaux du XIXe siècle se sont mépris sur le sens de l'article 64. Malgré plusieurs arrêts de la Cour de cassation rappelant que l'état de la folie ne pouvait entraîner ni une peine modérée, ni même un acquittement, mais un non-lieu, ils ont posé dans leur verdict même la question de la folie. Ils ont admis qu'on pouvait être coupable et fou ; d'autant moins coupable qu'on était un peu plus fou ; coupable certes, mais à enfermer et à soigner plutôt qu'à punir ; coupable dangereux puisque manifestement malade, etc. Du point de vue du Code pénal, c'étaient autant d'absurdités juridiques. Mais c'était là le point de départ d'une évolution que la

jurisprudence et la législation elle-même allaient précipiter au cours des cent cinquante années suivantes : déjà la réforme de 1832, introduisant les circonstances atténuantes, permettait de moduler la sentence selon les degrés supposés d'une maladie ou les formes d'une demi-folie. Et la pratique, générale aux assises, étendue parfois à la correctionnelle, de l'expertise psychiatrique fait que la sentence, même si elle est toujours formulée en termes de sanction légale, implique, plus ou moins obscurément, des jugements de normalité, des assignations de causalité, des appréciations de changements éventuels, des anticipations sur l'avenir des délinquants. Toutes opérations dont on aurait tort de dire qu'elles préparent de l'extérieur un jugement bien fondé ; elles s'intègrent directement au processus de formation de la sentence. Au lieu que la folie efface le crime au sens premier de l'article 64, tout crime maintenant et, à la limite, toute infraction porte en soi, comme un soupçon légitime, mais aussi comme un droit qu'ils peuvent revendiquer, l'hypothèse de la folie, en tout cas de l'anomalie. Et la sentence qui condamne ou acquitte n'est pas simplement un jugement de culpabilité, une décision légale qui sanctionne ; elle porte avec elle une appréciation de normalité et une prescription technique pour une normalisation possible. Le juge de nos jours – magistrat ou juré – fait bien autre chose que « juger ».

Et il n'est plus seul à juger. Le long de la procédure pénale, et de l'exécution de la peine, fourmillent toute une série d'instances annexes. De petites justices et des juges parallèles se sont multipliés autour du jugement principal : experts psychiatres ou psychologues, magistrats de l'application des peines, éducateurs, fonctionnaires de l'administration pénitentiaire morcellent le pouvoir légal de punir ; on dira qu'aucun d'entre eux ne partage réellement le droit de juger ; que les uns, après les sentences, n'ont d'autre droit que de mettre en œuvre une peine fixée par le tribunal, et surtout que les autres – les experts – n'interviennent pas avant la sentence pour porter un jugement mais pour éclairer la décision des juges. Mais dès lors que les peines et les mesures de sûreté définies par le tribunal ne sont pas absolument déterminées, du moment qu'elles peuvent être modifiées en cours de route, du moment qu'on laisse à d'autres qu'aux juges de l'infraction le soin de décider si le condamné « mérite » d'être placé en semi-liberté ou en liberté conditionnelle, s'ils peuvent mettre un terme à sa tutelle pénale, ce sont bien des mécanismes de punition légale qu'on met entre leurs mains et qu'on laisse à leur appréciation : juges annexes, mais juges tout de même. Tout l'appareil qui s'est développé depuis des années autour de l'application des peines, et de leur ajustement aux individus, démultiplie les instances de décision judiciaire et prolonge celle-ci bien au-delà de la sentence. Quant aux experts psychiatres, ils peuvent bien

se défendre de juger. Qu'on examine les trois questions auxquelles, depuis la circulaire de 1958, ils ont à répondre : l'inculpé présente-t-il un état de danger ? Est-il accessible à la sanction pénale ? Est-il curable ou réadaptable ? Ces questions n'ont pas de rapport avec l'article 64, ni avec la folie éventuelle de l'inculpé au moment de l'acte. Ce ne sont pas des questions en termes de « responsabilité ». Elles ne concernent que l'administration de la peine, sa nécessité, son utilité, son efficace possible ; elles permettent d'indiquer, dans un vocabulaire à peine codé, si l'asile vaut mieux que la prison, s'il faut prévoir un enfermement bref ou long, un traitement médical ou des mesures de sûreté. Le rôle du psychiatre en matière pénale ? Non pas expert en responsabilité, mais conseiller en punition ; à lui de dire, si le sujet est « dangereux », de quelle manière s'en protéger, comment intervenir pour le modifier, s'il vaut mieux essayer de réprimer ou de soigner. Au tout début de son histoire, l'expertise psychiatrique avait eu à formuler des propositions « vraies » sur la part qu'avait eu la liberté de l'infracteur dans l'acte qu'il avait commis ; elle a maintenant à suggérer une prescription sur ce qu'on pourrait appeler son « traitement médico-judiciaire ».

Source : *Surveiller et punir,* pp. 22-29.

TEXTE 43

On peut sans doute retenir ce thème général que, dans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine « économie politique » du corps : même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes « douces » qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit – du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission. Il est légitime à coup sûr de faire une histoire des châtiments sur fond des idées morales ou des structures juridiques. Mais peut-on la faire sur fond d'une histoire des corps, dès lors qu'ils prétendent ne plus viser comme objectif que l'âme secrète des criminels ?

L'histoire du corps, les historiens l'ont entamée depuis longtemps. Ils ont étudié le corps dans le champ d'une démographie ou d'une pathologie historiques ; ils l'ont envisagé comme siège de besoins et d'appétits, comme lieu de processus physiologiques et de métabolismes, comme cible d'attaques microbiennes ou

virales : ils ont montré jusqu'à quel point les processus historiques étaient impliqués dans ce qui pouvait passer pour le socle purement biologique de l'existence ; et quelle place il fallait accorder dans l'histoire des sociétés à des « événements » biologiques comme la circulation des bacilles, ou l'allongement de la durée de la vie[11]. Mais le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé) ; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti. Cet assujettissement n'est pas obtenu par les seuls instruments soit de la violence soit de l'idéologie ; il peut très bien être direct, physique, jouer de la force contre la force, porter sur des éléments matériels, et pourtant ne pas être violent ; il peut être calculé, organisé, techniquement réfléchi, il peut être subtil, ne faire usage ni des armes ni de la terreur, et pourtant rester de l'ordre physique. C'est-à-dire qu'il peut y avoir un « savoir » du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre : ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la technologie politique du corps. Bien sûr, cette technologie est diffuse, rarement formulée en discours continus et systématiques ; elle se compose souvent de pièces et de morceaux ; elle met en œuvre un outillage ou des procédés disparates. Elle n'est le plus souvent, malgré la cohérence de ses résultats, qu'une instrumentation multiforme. De plus on ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à elle ; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés. Mais elle-même dans ses mécanismes et ses effets se situe à un niveau tout autre. Il s'agit en quelque sorte d'une microphysique du pouvoir que les appareils et les institutions mettent en jeu, mais dont le champ de validité se place en quelque sorte entre ces grands fonctionnements et les corps eux-mêmes avec leur matérialité et leurs forces.

Or l'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une « appropriation », mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements ; qu'on

déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le « privilège » acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui « ne l'ont pas » ; il les investit, passe par eux et à travers eux ; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. Ce qui veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas de reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, la forme générale de la loi ou du gouvernement ; que s'il y a continuité (elles s'articulent bien en effet sur cette forme selon toute une série de rouages complexes), il n'y a pas analogie ni homologie, mais spécificité de mécanisme et de modalité. Enfin elles ne sont pas univoques ; elles définissent des points innombrables d'affrontement, des foyers d'instabilité dont chacun comporte ses risques de conflit, de luttes, et d'inversion au moins transitoire des rapports de forces. Le renversement de ces « micropouvoirs » n'obéit donc pas à la loi du tout ou rien ; il n'est pas acquis une fois pour toutes par un nouveau contrôle des appareils ni par un nouveau fonctionnement ou une destruction des institutions ; en revanche aucun de ses épisodes localisés ne peut s'inscrire dans l'histoire sinon par les effets qu'il induit sur tout le réseau où il est pris.

Peut-être faut-il aussi renoncer à toute une tradition qui laisse imaginer qu'il ne peut y avoir de savoir que là où sont suspendues les relations de pouvoir et que le savoir ne peut se développer que hors de ses injonctions, de ses exigences et de ses intérêts. Peut-être faut-il renoncer à croire que le pouvoir rend fou et qu'en retour la renonciation au pouvoir est une des conditions auxquelles on peut devenir savant. Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de « pouvoir-savoir » ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système du pouvoir ; mais il faut considérer au contraire

que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques. En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance.

Analyser l'investissement politique du corps et la microphysique du pouvoir suppose donc qu'on renonce – en ce qui concerne le pouvoir – à l'opposition violence-idéologie, à la métaphore de la propriété, au modèle du contrat ou à celui de la conquête ; en ce qui concerne le savoir, qu'on renonce à l'opposition de ce qui est « intéressé » et de ce qui est « désintéressé », au modèle de la connaissance et au primat du sujet. En prêtant au mot un sens différent de celui que lui donnaient au XVII[e] siècle Petty et ses contemporains, on pourrait rêver d'une « anatomie » politique. Ce ne serait pas l'étude d'un État pris comme un « corps » (avec ses éléments, ses ressources et ses forces) mais ce ne serait pas non plus l'étude du corps et de ses entours pris comme un petit État. On y traiterait du « corps politique » comme ensemble des éléments matériels et des techniques qui servent d'armes, de relais, de voies de communication et de points d'appui aux relations de pouvoir et de savoir qui investissent les corps humains et les assujettissent en en faisant des objets de savoir.

Il s'agit de replacer les techniques punitives – qu'elles s'emparent du corps dans le rituel des supplices ou qu'elles s'adressent à l'âme – dans l'histoire de ce corps politique. Prendre les pratiques pénales moins comme une conséquence des théories juridiques que comme un chapitre de l'anatomie politique.

Kantorowitz[12] a donné autrefois du « corps du roi » une analyse remarquable : corps double selon la théologie juridique formée au Moyen Âge, puisqu'il comporte outre l'élément transitoire qui naît et meurt, un autre qui, lui, demeure à travers le temps et se maintient comme le support physique et pourtant intangible du royaume ; autour de cette dualité, qui fut, à l'origine, proche du modèle christologique, s'organisent une iconographie, une théorie politique de la monarchie, des mécanismes juridiques distinguant et liant à la fois la personne du roi et les exigences de la Couronne, et tout un rituel qui trouve dans le couronnement, les funérailles, les cérémonies de soumission, ses temps les plus forts. À l'autre pôle on pourrait imaginer de placer le corps du condamné ; il a lui aussi son statut juridique ; il suscite son cérémonial et il appelle tout un discours théorique, non point pour fonder le « plus de pouvoir » qui affectait la personne du souverain, mais pour coder le « moins de pouvoir » dont sont marqués ceux qu'on

soumet à une punition. Dans la région la plus sombre du champ politique, le condamné dessine la figure symétrique et inversée du roi. Il faudrait analyser ce qu'on pourrait appeler en hommage à Kantorowitz le « moindre corps du condamné ».

Si le supplément de pouvoir du côté du roi provoque le dédoublement de son corps, le pouvoir excédentaire qui s'exerce sur le corps soumis du condamné n'a-t-il pas suscité un autre type de dédoublement ? Celui d'un incorporel, d'une « âme » comme disait Mably. L'histoire de cette « microphysique » du pouvoir punitif serait alors une généalogie ou une pièce pour une généalogie de l'« âme » moderne. Plutôt que de voir en cette âme les restes réactivés d'une idéologie, on y reconnaîtrait plutôt le corrélatif actuel d'une certaine technologie du pouvoir sur le corps. Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir qui s'exerce sur ceux qu'on punit – d'une façon plus générale sur ceux qu'on surveille, qu'on dresse et corrige, sur les fous, les enfants, les écoliers, les colonisés, sur ceux qu'on fixe à un appareil de production et qu'on contrôle tout au long de leur existence. Réalité historique de cette âme, qui a la différence de l'âme représentée par la théologie chrétienne, ne naît pas fautive et punissable, mais naît plutôt de procédures de punition, de surveillance, de châtiment et de contrainte. Cette âme réelle, et incorporelle, n'est point substance ; elle est l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir, l'engrenage par lequel les relations de pouvoir donnent lieu à un savoir possible, et le savoir reconduit et renforce les effets de pouvoir. Sur cette réalité-référence, on a bâti des concepts divers et on a découpé des domaines d'analyse : psyché, subjectivité, personnalité, conscience, etc. ; sur elle on a édifié des techniques et des discours scientifiques ; à partir d'elle, on a fait valoir les revendications morales de l'humanisme. Mais il ne faut pas s'y tromper : on n'a pas substitué à l'âme, illusion des théologiens, un homme réelle, objet de savoir, de réflexion philosophique ou d'intervention technique. L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une « âme » l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps.

*

Que les punitions en général et que la prison relèvent d'une technologie politique du corps, c'est peut-être moins l'histoire qui me l'a enseigné que le présent. Au cours de ces dernières années, des révoltes de prison se sont produites un peu partout dans le monde. Leurs objectifs, leurs mots d'ordre, leur déroulement avaient à coup sûr quelque chose de paradoxal. C'étaient des révoltes contre toute une misère physique qui date de plus d'un siècle : contre le froid, contre l'étouffement et l'entassement, contre des murs vétustes, contre la faim, contre les coups. Mais c'étaient aussi des révoltes contre les prisons modèles, contre les tranquillisants, contre l'isolement, contre le service médical ou éducatif. Révoltes dont les objectifs n'étaient que matériels ? Révoltes contradictoires, contre la déchéance, mais contre le confort, contre les gardiens, mais contre les psychiatres ? En fait c'était bien des corps et de choses matérielles qu'il était question dans tous ces mouvements, comme il en est question dans ces innombrables discours que la prison a produits depuis le début du XIXe siècle. Ce qui a porté ces discours et ces révoltes, ces souvenirs et ces invectives, ce sont bien ces petites, ces infimes matérialités. Libre à qui voudra de n'y voir que des revendications aveugles ou d'y soupçonner des stratégies étrangères. Il s'agissait bien d'une révolte, au niveau des corps, contre le corps même de la prison. Ce qui était en jeu, ce n'était pas le cadre trop fruste ou trop aseptique, trop rudimentaire ou trop perfectionné de la prison, c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir ; c'était toute cette technologie du pouvoir sur le corps, que la technologie de l'« âme » – celle des éducateurs, des psychologues et des psychiatres – ne parvient ni à masquer ni à compenser, pour la bonne raison qu'elle n'en est qu'un des outils. C'est de cette prison, avec tous les investissements politiques du corps qu'elle rassemble dans son architecture fermée que je voudrais faire l'histoire. Par un pur anachronisme ? Non, si on entend par là faire l'histoire du passé dans les termes du présent. Oui, si on entend par là faire l'histoire du présent[13].

Source : *Surveiller et punir,* pp. 33-40.

TEXTE 44

Voici la figure idéale du soldat telle qu'elle était décrite encore au début du XVIIe siècle. Le soldat, c'est d'abord quelqu'un qui se reconnaît de loin ; il porte des signes : les signes naturels de sa vigueur et de son courage, les marques aussi de sa fierté ; son corps, c'est le blason de sa force et de sa vaillance ; et s'il est vrai qu'il doit apprendre peu à peu le métier des armes – essentiellement en se battant –, des manœuvres comme la marche, des attitudes comme le port de tête relèvent pour une bonne part d'une rhétorique corporelle de l'honneur : « Les signes pour reconnaître les plus idoines à ce métier sont les gens vifs et éveillés, la tête droite, l'estomac élevé, les épaules larges, les bras longs, les doigts forts, le ventre petit, les cuisses grosses, les jambes grêles et les pieds secs, pour ce que l'homme d'une telle taille ne pourrait faillir d'être agile et fort » ; devenu piquier, le soldat « devra en marchant prendre la cadence du pas pour avoir le plus de grâce et de gravité qu'il sera possible, car la Pique est une arme honorable et qui mérite d'être portée avec un geste grave et audacieux[14] ». Seconde moitié du XVIIIe siècle : le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique ; d'une pâte informe, d'un corps inapte, on a fait la machine dont on a besoin ; on a redressé peu à peu les postures ; lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes ; bref, on a « chassé le paysan » et on lui a donné l'« air du soldat[15] ». On habitue les recrues « à porter la tête droite et haute ; à se tenir droit sans courber le dos, à faire avancer le ventre, à faire saillir la poitrine, et rentrer le dos ; et afin qu'ils en contractent l'habitude, on leur donnera cette position en les appuyant contre une muraille, de manière que les talons, le gras de la jambe, les épaules et la taille y touchent, ainsi que le dos des mains, en tournant les bras au-dehors, sans les éloigner du corps... on leur enseignera pareillement à ne jamais fixer les yeux à terre, mais à envisager hardiment ceux devant qui ils passent... à rester immobiles en attendant le commandement, sans remuer la tête, les mains ni les pieds... enfin à marcher d'un pas ferme, le genou et le jarret tendus, la pointe basse et en dehors[16] ».

Il y a eu, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet et cible de pouvoir. On trouverait facilement des signes de cette grande attention portée alors au corps – au corps qu'on manipule, qu'on façonne, qu'on dresse, qui obéit, qui répond, qui devient habile ou dont les forces se multiplient. Le grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres : celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué ; celui, technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des

procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps. Deux registres bien distincts puisqu'il s'agissait ici de soumission et d'utilisation, là de fonctionnement et d'explication : corps utile, corps intelligible. Et pourtant de l'un à l'autre, des points de croisement. *L'Homme-machine* de La Mettrie est à la fois une réduction matérialiste de l'âme et une théorie générale du dressage, au centre desquelles règne la notion de « docilité » qui joint au corps analysable le corps manipulable. Est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné. Les fameux automates, de leur côté, n'étaient pas seulement une manière d'illustrer l'organisme ; c'étaient aussi des poupées politiques, des modèles réduits de pouvoir : obsession de Frédéric II, roi minutieux des petites machines, des régiments bien dressés et des longs exercices.

Dans ces schémas de docilité, auxquels le XVIIIe siècle a porté tant d'intérêt, quoi de si nouveau ? Ce n'est pas la première fois, à coup sûr, que le corps fait l'objet d'investissements si impérieux et si pressants ; dans toute société, le corps est pris à l'intérieur de pouvoirs très serrés, qui lui imposent des contraintes, des interdits ou des obligations. Plusieurs choses cependant sont nouvelles dans ces techniques. L'échelle, d'abord, du contrôle : il ne s'agit pas de traiter le corps, par masse, en gros, comme s'il était une unité indissociable, mais de le travailler dans le détail ; d'exercer sur lui une coercition ténue, d'assurer des prises au niveau même de la mécanique – mouvements, gestes, attitudes, rapidité : pouvoir infinitésimal sur le corps actif. L'objet, ensuite, du contrôle : non pas ou non plus les éléments signifiants de la conduite ou le langage du corps, mais l'économie, l'efficacité des mouvements, leur organisation interne ; la contrainte porte sur les forces plutôt que sur les signes ; la seule cérémonie qui importe vraiment, c'est celle de l'exercice. La modalité enfin : elle implique une coercition ininterrompue, constante, qui veille sur les processus de l'activité plutôt que sur son résultat et elle s'exerce selon une codification qui quadrille au plus près le temps, l'espace, les mouvements. Ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité, c'est cela qu'on peut appeler les « disciplines ». Beaucoup des procédés disciplinaires existaient depuis longtemps – dans les couvents, dans les armées, dans les ateliers aussi. Mais les disciplines sont devenues au cours du XVIIe et du XVIIIe siècles des formules générales de domination. Différentes de l'esclavage puisqu'elles ne se fondent pas sur un rapport d'appropriation des corps ; c'est même l'élégance de la discipline de se dispenser de ce rapport coûteux et violent en obtenant des effets d'utilité au moins aussi grands. Différentes aussi de la domesticité, qui est un rapport de domination constant, global, massif, non

analytique, illimité et établi sous la forme de la volonté singulière du maître, son « caprice ». Différentes de la vassalité qui est un rapport de soumission hautement codé, mais lointain et qui porte moins sur les opérations du corps que sur les produits du travail et les marques rituelles de l'allégeance. Différentes encore de l'ascétisme et des « disciplines » de type monastique, qui ont pour fonction d'assurer des renoncements plutôt que des majorations d'utilité et qui, s'ils impliquent l'obéissance à autrui, ont pour fin principale une augmentation de la maîtrise de chacun sur son propre corps. Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement. Se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une « anatomie politique », qui est aussi bien une « mécanique du pouvoir », est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps « dociles ». La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance). D'un mot : elle dissocie le pouvoir du corps ; elle en fait d'une part une « aptitude », une « capacité » qu'elle cherche à augmenter ; et elle inverse d'autre part l'énergie, la puissance qui pourrait en résulter, et elle en fait un rapport de sujétion stricte. Si l'exploitation économique sépare la force et le produit du travail, disons que la coercition disciplinaire établit dans le corps le lien contraignant entre une aptitude majorée et une domination accrue.

L'« invention » de cette nouvelle anatomie politique, il ne faut pas l'entendre comme une soudaine découverte. Mais comme une multiplicité de processus souvent mineurs, d'origine différente, de localisation éparse, qui se recoupent, se répètent, ou s'imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leur domaine d'application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l'épure d'une méthode générale. On les trouve à l'œuvre dans les collèges, très tôt ; plus tard dans les écoles élémentaires ; ils ont investi lentement l'espace hospitalier ; et en quelques dizaines d'années, ils ont restructuré l'organisation militaire. Ils ont circulé parfois très vite d'un point à un autre (entre l'armée et les écoles techniques ou les collèges et lycées), parfois lentement et de façon plus discrète (militarisation insidieuse des

grands ateliers). Chaque fois, ou presque, ils se sont imposés pour répondre à des exigences de conjoncture : ici une innovation industrielle, là la recrudescence de certaines maladies épidémiques, ailleurs l'invention du fusil ou les victoires de la Prusse. Ce qui n'empêche pas qu'ils s'inscrivent au total dans des transformations générales et essentielles qu'il faudra essayer de dégager.

Pas question de faire ici l'histoire des différentes institutions disciplinaires, dans ce qu'elles peuvent avoir chacune de singulier. Mais de repérer seulement sur une série d'exemples quelques-unes des techniques essentielles qui se sont, de l'une à l'autre, généralisées le plus facilement. Techniques minutieuses toujours, souvent infimes, mais qui ont leur importance : puisqu'elles définissent un certain mode d'investissement politique et détaillé du corps, une nouvelle « microphysique » du pouvoir ; et puisqu'elles n'ont pas cessé, depuis le XVIIe siècle, de gagner des domaines de plus en plus larges, comme si elles tendaient à couvrir le corps social tout entier. Petites ruses dotées d'un grand pouvoir de diffusion, aménagements subtils, d'apparence innocente, mais profondément soupçonneux, dispositifs qui obéissent à d'inavouables économies, ou qui poursuivent des coercitions sans grandeur, ce sont eux pourtant qui ont porté la mutation du régime punitif, au seuil de l'époque contemporaine. Les décrire impliquera le piétinement du détail et l'attention aux minuties : sous les moindres figures, chercher non pas un sens, mais une précaution ; les replacer non seulement dans la solidarité d'un fonctionnement, mais dans la cohérence d'une tactique. Ruses, moins de la grande raison qui travaille jusque dans son sommeil et donne du sens à l'insignifiant, que de l'attentive « malveillance » qui fait son grain de tout. La discipline est une anatomie politique du détail.

Pour avertir les impatiences, rappelons le maréchal de Saxe : « Quoique ceux qui s'occupent des détails passent pour des gens bornés, il me paraît pourtant que cette partie est essentielle, parce qu'elle est le fondement, et qu'il est impossible de faire aucun édifice ni d'établir aucune méthode sans en avoir les principes ; Il ne suffit pas d'avoir le goût de l'architecture. Il faut savoir la coupe des pierres[17]. » De cette « coupe des pierres », il y aurait toute une histoire à écrire – histoire de la rationalisation utilitaire du détail dans la comptabilité morale et le contrôle politique. L'âge classique ne l'a pas inaugurée ; il l'a accélérée, en a changé l'échelle, lui a donné des instruments précis, et peut-être lui a-t-il trouvé quelques échos dans le calcul de l'infiniment petit ou dans la description des caractères les plus émus des êtres naturels. En tout cas, le « détail » était depuis longtemps déjà une catégorie de la théologie et de l'ascétisme : tout détail est important, puisque au regard de Dieu, nulle immensité n'est plus grande qu'un détail, mais qu'il n'est rien d'assez petit

pour n'avoir pas été voulu par une de ses volontés singulières. Dans cette grande tradition de l'éminence du détail viendront se loger, sans difficulté, toutes les méticulosités de l'éducation chrétienne, de la pédagogie scolaire ou militaire, de toutes les formes finalement de dressage. Pour l'homme discipliné, comme pour le vrai croyant, nul détail n'est indifférent, mais moins par le sens qui s'y cache que par la prise qu'y trouve le pouvoir qui veut le saisir. Caractéristique, ce grand hymne aux « petites choses » et à leur éternelle importance, chanté par Jean-Baptiste de La Salle, dans son *Traité sur les obligations des frères des Écoles chrétiennes.* La mystique du quotidien y rejoint la discipline du minuscule. « Combien il est dangereux de négliger les petites choses. C'est une réflexion bien consolante pour une âme comme la mienne, peu propre aux grandes actions, de penser que la fidélité aux petites choses peut, par un progrès insensible, nous élever à la sainteté la plus éminente : parce que les petites choses disposent aux grandes... Petits choses, dira-t-on, hélas, mon Dieu, que pouvons-nous faire de grand pour vous, créatures faibles et mortelles que nous sommes. Petites choses ; si les grandes se présentent, les pratiquerions-nous ? Ne les croirions-nous pas au-dessus de nos forces ? Petites choses ; et si Dieu les agrée et veut bien les recevoir comme grandes ? Petites choses ; l'a-t-on éprouvé ? en juge-t-on d'après l'expérience ? Petites choses ; on est donc bien coupable, si les regardant comme telles, on s'y refuse ? Petites choses ; ce sont elles cependant, qui à la longue ont formé de grands saints ! Oui, petites choses ; mais grands mobiles, grands sentiments, grande ferveur, grande ardeur, et en conséquence grands mérites, grands trésors, grandes récompenses[18]. » La minutie des règlements, le regard vétilleux des inspections, la mise sous contrôle des moindres parcelles de la vie et du corps donneront bientôt, dans le cadre de l'école, de la caserne, de l'hôpital ou de l'atelier, un contenu laïcisé, une rationalité économique ou technique à ce calcul mystique de l'infime et de l'infini. Et une Histoire du Détail au XVIIIe siècle, placée sous le signe de Jean-Baptiste de La Salle, frôlant Leibniz et Buffon, passant par Frédéric II, traversant la pédagogie, la méthode, la tactique militaire, et l'économie, devrait aboutir à l'homme qui avait rêvé, à la fin du siècle, d'être un nouveau Newton, non plus celui des immensités du ciel ou des masses planétaires, mais des « petits corps », des petits mouvements, des petites actions ; à l'homme qui répondit à Monge (« Il n'y avait qu'un monde à découvrir ») : « Qu'ai-je là entendu ? Mais le monde des détails, qui a jamais songé à cet autre, à celui-là ? Moi, dès l'âge de quinze ans, j'y croyais. Je m'en suis occupé alors, et ce souvenir vit en moi, comme une idée fixe à ne m'abandonner jamais... Cet autre monde, c'est le plus important de tous que je m'étais flatté de découvrir : d'y penser, j'en ai mal à l'âme[19]. » Il ne l'a pas découvert ; mais on sait bien qu'il a entrepris de l'organiser ; et qu'il a voulu

aménager tout autour de lui un dispositif de pouvoir qui lui permette de percevoir jusqu'au plus petit événement de l'État qu'il gouvernait ; il entendait, par la rigoureuse discipline qu'il faisait régner, « embrasser l'ensemble de cette vaste machine sans néanmoins que le moindre détail puisse lui échapper[20] ».

Une observation minutieuse du détail, et en même temps une prise en compte politique de ces petites choses, pour le contrôle et l'utilisation des hommes, montent à travers l'âge classique, portant avec elles tout un ensemble de techniques, tout un corpus de procédés et de savoir, de descriptions, de recettes et de données. Et de ces vétilles, sans doute, est né l'homme de l'humanisme moderne[21].

Source : *Surveiller et punir,* pp. 159-166.

TEXTE 45

Voici, selon un règlement de la fin du XVIIe siècle, les mesures qu'il fallait prendre quand la peste se déclarait dans une ville[22].

D'abord, un strict quadrillage spatial : fermeture, bien entendu, de la ville et du « terroir », interdiction d'en sortir sous peine de la vie, mise à mort de tous les animaux errants ; découpage de la ville en quartiers distincts où on établit le pouvoir d'un intendant. Chaque rue est placée sous l'autorité d'un syndic ; il la surveille ; s'il la quittait, il serait puni de mort. Le jour désigné, on ordonne à chacun de se renfermer dans sa maison : défense d'en sortir sous peine de la vie. Le syndic vient lui-même fermer, de l'extérieur, la porte de chaque maison ; il emporte la clef qu'il remet à l'intendant de quartier ; celui-ci la conserve jusqu'à la fin de la quarantaine. Chaque famille aura fait ses provisions ; mais pour le vin et le pain, on aura aménagé entre la rue et l'intérieur des maisons, des petits canaux de bois, permettant de déverser à chacun sa ration sans qu'il y ait communication entre les fournisseurs et les habitants ; pour la viande, le poisson et les herbes, on utilise des poulies et des paniers. S'il faut absolument sortir des maisons, on le fera à tour de rôle, et en évitant toute rencontre. Ne circulent que les intendants, les syndics, les soldats de la garde et aussi entre les maisons infectées, d'un cadavre à l'autre, les « corbeaux » qu'il est indifférent d'abandonner à la mort : ce sont « des gens de peu qui portent les malades, enterrent les morts, nettoient et font beaucoup d'offices vils et abjects ».

Espace découpé, immobile, figé. Chacun est arrimé à sa place. Et s'il bouge, il y va de sa vie, contagion ou punition.

L'inspection fonctionne sans cesse. Le regard partout est en éveil : « Un corps de milice considérable, commandé par de bons officiers et gens de biens », des corps de garde aux portes, à l'hôtel de ville, et dans tous les quartiers pour rendre l'obéissance du peuple plus prompte, et l'autorité des magistrats plus absolue, « comme aussi pour surveiller à tous les désordres, voleries et pilleries ». Aux portes, des postes de surveillance ; au bout de chaque rue, des sentinelles. Tous les jours, l'intendant visite le quartier dont il a la charge, s'enquiert si les syndics s'acquittent de leurs tâches, si les habitants ont à s'en plaindre ; ils « surveillent leurs actions ». Tous les jours aussi, le syndic passe dans la rue dont il est responsable ; s'arrête devant chaque maison ; fait placer tous les habitants aux fenêtres (ceux qui habiteraient sur la cour se verraient assigner une fenêtre sur la rue où nul autre qu'eux ne pourrait se montrer) ; appelle chacun par son nom ; s'informe de l'état de tous, un par un – « en quoi les habitants seront obligés de dire la vérité sous peine de la vie » ; si quelqu'un ne se présente pas à la fenêtre, le syndic doit en demander raisons : « Il découvrira par là facilement si on recèle des morts ou des malades. » Chacun enfermé dans sa cage, chacun à sa fenêtre, répondant à son nom et se montrant quand on le lui demande, c'est la grande revue des vivants et des morts.

Cette surveillance prend appui sur un système d'enregistrement permanent : rapports des syndics aux intendants, des intendants aux échevins ou au maire. Au début de la « serrade », un par un, on établit le rôle de tous les habitants présents dans la ville ; on y porte « le nom, l'âge, le sexe, sans exception de condition » : un exemplaire pour l'intendant du quartier, un second au bureau de l'hôtel de ville, un autre pour que le syndic puisse faire l'appel journalier. Tout ce qu'on observe au cours des visites – morts, maladies, réclamations, irrégularités – est pris en note, transmis aux intendants et aux magistrats. Ceux-ci ont la haute main sur les soins médicaux ; ils ont désigné un médecin responsable ; aucun autre praticien ne peut soigner, aucun apothicaire préparer les médicaments, aucun confesseur visiter un malade, sans avoir reçu de lui un billet écrit « pour empêcher que l'on ne recèle et traite, à l'insu des magistrats, des malades de la contagion ». L'enregistrement du pathologique doit être constant et centralisé. Le rapport de chacun à sa maladie et à sa mort passe par les instances du pouvoir, l'enregistrement qu'elles en font, les décisions qu'elles prennent.

Cinq ou six jours après le début de la quarantaine, on procède à la purification des maisons, une par une. On fait sortir tous les habitants ; dans chaque pièce on soulève ou suspend « les meubles et les marchandises » ; on répand du parfum ; on

le fait brûler après avoir bouché avec soin les fenêtres, les portes et jusqu'aux trous de serrure qu'on remplit de cire. Finalement on ferme la maison tout entière pendant que se consume le parfum ; comme à l'entrée, on fouille les parfumeurs « en présence des habitants de la maison, pour voir s'ils n'ont quelque chose en sortant qu'ils n'eussent pas en entrant ». Quatre heures après, les habitants peuvent rentrer chez eux.

Cet espace clos, découpé, surveillé en tous ses points, où les individus sont insérés en une place fixe, où les moindres mouvements sont contrôlés, où tous les événements sont enregistrés, où un travail ininterrompu d'écriture relie le centre et la périphérie, où le pouvoir s'exerce sans partage, selon une figure hiérarchique continue, où chaque individu est constamment repéré, examiné et distribué entre les vivants, les malades et les morts – tout cela constitue un modèle compact du dispositif disciplinaire. À la peste répond l'ordre ; il a pour fonction de débrouiller toutes les confusions : celle de la maladie qui se transmet quand les corps se mélangent ; celle du mal qui se multiplie lorsque la peur et la mort effacent les interdits. Il prescrit à chacun sa place, à chacun son corps, à chacun sa maladie et sa mort, à chacun son bien, par l'effet d'un pouvoir omniprésent et omniscient qui se subdivise lui-même de façon régulière et ininterrompue jusqu'à la détermination finale de l'individu, de ce qui le caractérise, de ce qui lui appartient, de ce qui lui arrive. Contre la peste qui est mélange, la discipline fait valoir son pouvoir qui est d'analyse. Il y a eu autour de la peste toute une fiction littéraire de la fête : les lois suspendues, les interdits levés, la frénésie du temps qui passe, les corps se mêlant sans respect, les individus qui se démasquent, qui abandonnent leur identité statutaire et la figure sous laquelle on les reconnaissait, laissant apparaître une vérité tout autre. Mais il y a eu aussi un rêve politique de la peste, qui en était exactement l'inverse : non pas la fête collective, mais les partages stricts ; non pas les lois transgressées, mais la pénétration du règlement jusque dans les plus fins détails de l'existence et par l'intermédiaire d'une hiérarchie complète qui assure le fonctionnement capillaire du pouvoir ; non pas les masques qu'on met et qu'on enlève, mais l'assignation à chacun de son « vrai » nom, de sa « vraie » place, de son « vrai » corps et de la « vraie » maladie. La peste comme forme à la fois réelle et imaginaire du désordre a pour corrélatif médical et politique la discipline. Derrière les dispositifs disciplinaires, se lit la hantise des « contagions », de la peste, des révoltes, des crimes, du vagabondage, des désertions, des gens qui apparaissent et disparaissent, vivent et meurent dans le désordre.

S'il est vrai que la lèpre a suscité les rituels d'exclusion qui ont donné jusqu'à un certain point le modèle et comme la forme générale du grand Renfermement, la

peste, elle, a suscité des schémas disciplinaires. Plutôt que le partage massif et binaire entre les uns et les autres, elle appelle des séparations multiples, des distributions individualisantes, une organisation en profondeur des surveillances et des contrôles, une intensification et une ramification du pouvoir. Le lépreux est pris dans une pratique du rejet, de l'exil-clôture ; on le laisse s'y perdre comme dans une masse qu'il importe peu de différencier ; les pestiférés sont pris dans un quadrillage tactique méticuleux où les différenciations individuelles sont les effets contraignants d'un pouvoir qui se multiplie, s'articule et se subdivise. Le grand renfermement d'une part ; le bon dressement de l'autre. La lèpre et son partage ; la peste et ses découpages. L'une est marquée ; l'autre, analysée et répartie. L'exil du lépreux et l'arrêt de la peste ne portent pas avec eux le même rêve politique. L'un, c'est celui d'une communauté pure, l'autre celui d'une société disciplinée. Deux manières d'exercer le pouvoir sur les hommes, de contrôler leurs rapports, de dénouer leurs dangereux mélanges. La ville pestiférée, toute traversée de hiérarchie, de surveillance, de regard, d'écriture, la ville immobilisée dans le fonctionnement d'un pouvoir extensif qui porte de façon distincte sur tous les corps individuels – c'est l'utopie de la cité parfaitement gouvernée. La peste (celle du moins qui reste à l'état de prévision), c'est l'épreuve au cours de laquelle on peut définir idéalement l'exercice du pouvoir disciplinaire. Pour faire fonctionner selon la pure théorie les droits et les lois, les juristes se mettaient imaginairement dans l'état de nature ; pour voir fonctionner les disciplines parfaites, les gouvernants rêvaient de l'état de peste. Au fond des schémas disciplinaires l'image de la peste vaut pour toutes les confusions, et les désordres ; tout comme l'image de la lèpre, du contact à trancher, est au fond des schémas d'exclusion.

Schémas différents, donc, mais non incompatibles. Lentement, on les voit se rapprocher ; et c'est le propre du XIXe siècle d'avoir appliqué à l'espace de l'exclusion dont le lépreux était l'habitant symbolique (et les mendiants, les vagabonds, les fous, les violents formaient la population réelle) la technique de pouvoir propre au quadrillage disciplinaire. Traiter les « lépreux » comme des « pestiférés », projeter les découpages fins de la discipline sur l'espace confus de l'internement, le travailler avec les méthodes de répartition analytique du pouvoir, individualiser les exclus, mais se servir des procédures d'individualisation pour marquer des exclusions – c'est cela qui a été opéré régulièrement par le pouvoir disciplinaire depuis le début du XIXe siècle : l'asile psychiatrique, le pénitencier, la maison de correction, l'établissement d'éducation surveillée, et pour une part les hôpitaux, d'une façon générale toutes les instances de contrôle individuel fonctionnent sur un double mode : celui du partage binaire et du marquage (fou-non fou ; dangereux-

inoffensif ; normal-anormal) ; et celui de l'assignation coercitive, de la répartition différentielle (qui il est ; où il doit être ; par quoi le caractériser, comment le reconnaître ; comment exercer sur lui, de manière individuelle, une surveillance constante, etc.). D'un côté, on « pestifère » les lépreux ; on impose aux exclus la tactique des disciplines individualisantes ; et d'autre part l'universalité des contrôles disciplinaires permet de marquer qui est « lépreux » et de faire jouer contre lui les mécanismes dualistes de l'exclusion. Le partage constant du normal et de l'anormal, auquel tout individu est soumis, reconduit jusqu'à nous et en les appliquant à de tout autres objets, le marquage binaire et l'exil du lépreux ; l'existence de tout un ensemble de techniques et d'institutions qui se donnent pour tâche de mesurer, de contrôler, et de corriger les anormaux, fait fonctionner les dispositifs disciplinaires qu'appelait la peur de la peste. Tous les mécanismes de pouvoir qui, de nos jours encore, se disposent autour de l'anormal, pour le marquer comme pour le modifier, composent ces deux formes dont elles dérivent de loin.

*

Le *Panopticon* de Bentham est la figure architecturale de cette composition. On en connaît le principe : à la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. En somme, on inverse le principe du cachot ; ou plutôt de ses trois fonctions – enfermer, priver de lumière et cacher – on ne garde que la première et on supprime les deux autres. La pleine lumière et le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège.

Ce qui permet d'abord – comme effet négatif – d'éviter ces masses, compactes, grouillantes, houleuses, qu'on trouvait dans les lieux d'enfermement, ceux que

peignait Goya ou que décrivait Howard. Chacun, à sa place, est bien enfermé dans une cellule d'où il est vu de face par le surveillant ; mais les murs latéraux l'empêchent d'entrer en contact avec ses compagnons. Il est vu, mais il ne voit pas ; objet d'une information, jamais sujet dans une communication. La disposition de sa chambre, en face de la tour centrale, lui impose une visibilité axiale ; mais les divisions de l'anneau, ces cellules bien séparées impliquent une invisibilité latérale. Et celle-ci est garantie de l'ordre. Si les détenus sont des condamnés, pas de danger qu'il y ait complot, tentative d'évasion collective, projet de nouveaux crimes pour l'avenir, mauvaises influences réciproques ; si ce sont des malades, pas de danger de contagion ; des fous, pas de risque de violences réciproques ; des enfants, pas de copiages, pas de bruit, pas de bavardage, pas de dissipation. Si ce sont des ouvriers, pas de rixes, pas de vols, pas de coalitions, pas de ces distractions qui retardent le travail, le rendent moins parfait ou provoquent les accidents. La foule, masse compacte, lieu d'échanges multiples, individualités qui se fondent, effet collectif, est abolie au profit d'une collection d'individualités séparées. Du point de vue du gardien, elle est remplacée par une multiplicité dénombrable et contrôlable ; du point de vue des détenus, par une solitude séquestrée et regardée[23].

De là, l'effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinue dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice ; que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce ; bref que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs. Pour cela, c'est à la fois trop et trop peu que le prisonnier soit sans cesse observé par un surveillant : trop peu, car l'essentiel c'est qu'il se sache surveillé ; trop, parce qu'il n'a pas besoin de l'être effectivement. Pour cela Bentham a posé le principe que le pouvoir devait être visible et invérifiable. Visible : sans cesse le détenu aura devant les yeux la haute silhouette de la tour centrale d'où il est épié. Invérifiable : le détenu ne doit jamais savoir s'il est actuellement regardé ; mais il doit être sûr qu'il peut toujours l'être. Bentham, pour rendre indécidable la présence ou l'absence du surveillant, pour que les prisonniers, de leur cellule, ne puissent pas même apercevoir une ombre ou saisir un contre-jour, a prévu, non seulement des persiennes aux fenêtres de la salle centrale de surveillance, mais, à l'intérieur, des cloisons qui la coupent à angle droit et, pour passer d'un quartier à l'autre, non des portes mais des chicanes : car le moindre battement, une lumière entrevue, une clarté dans un entrebâillement trahiraient la présence du gardien[24]. Le Panoptique

est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir ; dans la cour centrale, on voit tout, sans être jamais vu[25].

Dispositif important, car il automatise et désindividualise le pouvoir. Celui-ci a son principe moins dans une personne que dans une certaine distribution concertée des corps, des surfaces, des lumières, des regards ; dans un appareillage dont les mécanismes internes produisent le rapport dans lequel les individus sont pris. Les cérémonies, les rituels, les marques par lesquels le plus-de-pouvoir est manifesté chez le souverain sont inutiles. Il y a une machinerie qui assure la dissymétrie, le déséquilibre, la différence. Peu importe, par conséquent, qui exerce le pouvoir. Un individu quelconque, presque pris au hasard, peut faire fonctionner la machine : à défaut du directeur, sa famille, son entourage, ses amis, ses visiteurs, ses domestiques même[26]. Tout comme est indifférent le motif qui l'anime : la curiosité d'un indiscret, la malice d'un enfant, l'appétit de savoir d'un philosophe qui veut parcourir ce muséum de la nature humaine, ou la méchanceté de ceux qui prennent plaisir à épier et à punir. Plus nombreux sont ces observateurs anonymes et passagers, plus augmentent pour le détenu le risque d'être surpris et la conscience inquiète d'être observé. Le Panoptique est une machine merveilleuse qui, à partir des désirs les plus différents, fabrique des effets homogènes de pouvoir.

Un assujettissement réel naît mécaniquement d'une relation fictive. De sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des moyens de force pour contraindre le condamné à la bonne conduite, le fou au calme, l'ouvrier au travail, l'écolier à l'application, le malade à l'observation des ordonnances. Bentham s'émerveillait que les institutions panoptiques puissent être si légères : plus de grilles, plus de chaînes, plus de serrures pesantes ; il suffit que les séparations soient nettes et les ouvertures bien disposées. À la lourdeur des vieilles « maisons de sûreté », avec leur architecture de forteresse, on peut substituer la géométrie simple et économique d'une « maison de certitude ». L'efficace du pouvoir, sa force contraignante sont, en quelque sorte, passées de l'autre côté – du côté de sa surface d'application. Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; il les fait jouer spontanément sur lui-même ; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles ; il devient le principe de son propre assujettissement Du fait même le pouvoir externe, lui, peut s'alléger de ses pesanteurs physiques ; il tend à l'incorporel ; et plus il se rapproche de cette limite, plus ces effets sont constants, profonds, acquis une fois pour toutes, incessamment reconduits : perpétuelle victoire qui évite tout affrontement physique et qui est toujours jouée d'avance.

Bentham ne dit pas s'il s'est inspiré dans son projet, de la ménagerie que Le Vau avait construite à Versailles : première ménagerie dont les différents éléments ne sont pas, comme c'était la tradition, disséminés dans un parc[27] : au centre un pavillon octogonal qui, au premier étage, ne comportait qu'une seule pièce, le salon du roi ; tous les côtés s'ouvraient par de larges fenêtres, sur sept cages (le huitième côté est réservé à l'entrée) où étaient enfermées différentes espèces d'animaux. À l'époque de Bentham, cette ménagerie avait disparu. Mais on trouve dans le programme du Panopticon le souci analogue de l'observation individualisante, de la caractérisation et du classement, de l'aménagement analytique de l'espace. Le Panopticon est une ménagerie royale ; l'animal est remplacé par l'homme, le groupement spécifique par la distribution individuelle et le roi par la machinerie d'un pouvoir furtif. À ceci près, le Panopticon, lui aussi, fait œuvre de naturaliste. Il permet d'établir les différences : chez les malades, observer les symptômes de chacun, sans que la proximité des lits, la circulation des miasmes, les effets de contagion mêlent les tableaux cliniques ; chez les enfants noter les performances (sans qu'il y ait imitation ou copiage), repérer les aptitudes, apprécier les caractères, établir des classements rigoureux, et par rapport à une évolution normale, distinguer ce qui est « paresse et entêtement » de ce qui est « imbécillité incurable » ; chez les ouvriers, noter les aptitudes de chacun, comparer le temps qu'ils mettent à faire un ouvrage, et s'ils sont payés à la journée, calculer leur salaire en conséquence[28].

Voilà pour le côté jardin. Côté laboratoire, le Panopticon peut être utilisé comme machine à faire des expériences, à modifier le comportement, à dresser ou redresser les individus. Expérimenter des médicaments et vérifier leurs effets. Essayer différentes punitions sur les prisonniers, selon leurs crimes et leur caractère, et rechercher les plus efficaces. Apprendre simultanément différentes techniques aux ouvriers, établir quelle est la meilleure. Tenter des expériences pédagogiques – et en particulier reprendre le célèbre problème de l'éducation recluse, en utilisant des enfants trouvés ; on verrait ce qui advient lorsque en leur seizième ou dix-huitième année on met en présence les garçons et les filles ; on pourrait vérifier si, comme le pense Helvétius, n'importe qui peut apprendre n'importe quoi ; on pourrait suivre « la généalogie de toute idée observable » ; on pourrait élever différents enfants dans différents systèmes de pensée, faire croire à certains que deux et deux ne font pas quatre ou que la lune est un fromage, puis les mettre tous ensemble quand ils auraient vingt ou vingt-cinq ans ; on aurait alors des discussions qui vaudraient bien les sermons ou les conférences pour lesquelles on dépense tant d'argent ; on aurait au moins l'occasion de faire des découvertes dans le domaine de la métaphysique. Le Panopticon est un lieu privilégié pour rendre possible l'expérimentation sur les

hommes, et pour analyser en toute certitude les transformations qu'on peut obtenir sur eux. Le Panoptique peut même constituer un appareil de contrôle sur ses propres mécanismes. Dans sa tour centrale, le directeur peut épier tous les employés qu'il a sous ses ordres : infirmiers, médecins, contremaîtres, instituteurs, gardiens ; il pourra les juger continûment, modifier leur conduite, leur imposer les méthodes qu'il juge meilleures ; et lui-même à son tour pourra être facilement observé. Un inspecteur surgissant à l'improviste au centre du Panopticon jugera d'un seul coup d'œil, et sans qu'on puisse rien lui cacher, comment fonctionne tout l'établissement. Et d'ailleurs, enfermé comme il l'est au milieu de ce dispositif architectural, le directeur n'a-t-il pas partie liée avec lui ? Le médecin incompétent, qui aura laissé la contagion gagner, le directeur de prison ou d'atelier qui aura été maladroit seront les premières victimes de l'épidémie ou de la révolte. « Mon destin, dit le maître du Panoptique, est lié au leur (à celui des détenus), par tous les liens que j'ai pu inventer[29]. » Le Panopticon fonctionne comme une sorte de laboratoire de pouvoir. Grâce à ses mécanismes d'observation, il gagne en efficacité et en capacité de pénétration dans le comportement des hommes ; un accroissement de savoir vient s'établir sur toutes les avancées du pouvoir, et découvre des objets à connaître sur toutes les surfaces où celui-ci vient s'exercer.

*

Ville pestiférée, établissement panoptique, les différences sont importantes. Elles marquent, à un siècle et demi de distance, les transformations du programme disciplinaire. Dans un cas, une situation d'exception : contre un mal extraordinaire, le pouvoir se dresse ; il se rend partout présent et visible ; il invente des rouages nouveaux ; il cloisonne, il immobilise, il quadrille ; il construit pour un temps ce qui est à la fois la contre-cité et la société parfaite ; il impose un fonctionnement idéal, mais qui se ramène en fin de compte, comme le mal qu'il combat, au dualisme simple vie-mort : ce qui bouge porte la mort, et on tue ce qui bouge. Le Panopticon au contraire doit être compris comme un modèle généralisable de fonctionnement ; une manière de définir les rapports du pouvoir avec la vie quotidienne des hommes. Sans doute Bentham le présente comme une institution particulière, bien close sur elle-même. On en a fait souvent une utopie de l'enfermement parfait. En face des prisons ruinées, grouillantes, et peuplées de supplices que gravait Piranèse, le Panopticon fait figure de cage cruelle et savante. Qu'il ait, jusqu'à nous encore, donné lieu à tant de variations projetées ou réalisées, montre quelle a été pendant

près de deux siècles son intensité imaginaire. Mais le Panopticon ne doit pas être compris comme un édifice onirique : c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale ; son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, peut bien être représenté comme un pur système architectural et optique : c'est en fait une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique.

Il est polyvalent dans ses applications ; il sert à amender les prisonniers, mais aussi à soigner les malades, à instruire les écoliers, à garder les fous, à surveiller les ouvriers, à faire travailler les mendiants et les oisifs. C'est un type d'implantation des corps dans l'espace, de distribution des individus les uns par rapport aux autres, d'organisation hiérarchique, de disposition des centres et des canaux de pouvoir, de définition de ses instruments et de ses modes d'intervention, qu'on peut mettre en œuvre dans les hôpitaux, les ateliers, les écoles, les prisons. Chaque fois qu'on aura affaire à une multiplicité d'individus auxquels il faudra imposer une tâche ou une conduite, le schéma panoptique pourra être utilisé. Il est – sous réserve des modifications nécessaires – applicable « à tous les établissements où, dans les limites d'un espace qui n'est pas trop étendu, il faut maintenir sous surveillance un certain nombre de personnes[30] ».

En chacune de ses applications, il permet de perfectionner l'exercice du pouvoir. Et cela de plusieurs manières : parce qu'il peut réduire le nombre de ceux qui l'exercent, tout en multipliant le nombre de ceux sur qui on l'exerce. Parce qu'il permet d'intervenir à chaque instant et que la pression constante agit avant même que les fautes, les erreurs, les crimes soient commis. Parce que, dans ces conditions, sa force est de ne jamais intervenir, de s'exercer spontanément et sans bruit, de constituer un mécanisme dont les effets s'enchaînent les uns aux autres. Parce que sans autre instrument physique qu'une architecture et une géométrie, il agit directement sur les individus ; il « donne à l'esprit du pouvoir sur l'esprit ». Le schéma panoptique est un intensificateur pour n'importe quel appareil de pouvoir : il en assure l'économie (en matériel, en personnel, en temps) ; il en assure l'efficacité par son caractère préventif, son fonctionnement continu et ses mécanismes automatiques. C'est une façon d'obtenir du pouvoir « dans une quantité jusque-là sans exemple », « un grand et nouvel instrument de gouvernement... ; son excellence consiste dans la grande force qu'il est capable de donner à toute institution à laquelle on l'applique[31] ».

Une sorte d'« œuf de Colomb » dans l'ordre de la politique. Il est capable en effet de venir s'intégrer à une fonction quelconque (d'éducation, de thérapeutique, de production, de châtiment) ; de majorer cette fonction, en se liant intimement à

elle ; de constituer un mécanisme mixte dans lequel les relations de pouvoir (et de savoir) peuvent s'ajuster exactement, et jusque dans le détail, aux processus qu'il faut contrôler ; d'établir une proportion directe entre le « plus de pouvoir » et le « plus de production ». Bref, il fait en sorte que l'exercice du pouvoir ne s'ajoute pas de l'extérieur, comme une contrainte rigide ou comme une pesanteur, sur les fonctions qu'il investit, mais qu'il soit en elles assez subtilement présent pour accroître leur efficacité en augmentant lui-même ses propres prises. Le dispositif panoptique n'est pas simplement une charnière, un échangeur entre un mécanisme de pouvoir et une fonction ; c'est une manière de faire fonctionner des relations de pouvoir dans une fonction, et une fonction par ces relations de pouvoir. Le panoptisme est capable de « réformer la morale, préserver la santé, revigorer l'industrie, diffuser l'instruction, alléger les charges publiques, établir l'économie comme sur le roc, dénouer, au lieu de trancher, le nœud gordien des lois sur les pauvres, tout cela par une simple idée architecturale[32] ».

De plus, l'aménagement de cette machine est tel que sa fermeture n'exclut pas une présence permanente de l'extérieur : on a vu que n'importe qui peut venir exercer dans la tour centrale les fonctions de surveillance, et que ce faisant, il peut deviner la manière dont la surveillance s'exerce. En fait, toute institution panoptique, fût-elle aussi soigneusement close qu'un pénitencier, pourra sans difficulté être soumise à ces inspections à la fois aléatoires et incessantes : et cela non seulement de la part des contrôleurs désignés, mais de la part du public ; n'importe quel membre de la société aura le droit de venir constater de ses yeux comment fonctionnent les écoles, les hôpitaux, les usines, les prisons. Pas de risque par conséquent que l'accroissement de pouvoir dû à la machine panoptique puisse dégénérer en tyrannie ; le dispositif disciplinaire sera démocratiquement contrôlé, puisqu'il sera sans cesse accessible « au grand comité du tribunal du monde[33] ». Ce panoptique, subtilement arrangé pour qu'un surveillant puisse observer, d'un coup d'œil, tant d'individus différents, permet aussi à tout le monde de venir surveiller le moindre surveillant. La machine à voir était une sorte de chambre noire où épier les individus ; elle devient un édifice transparent où l'exercice du pouvoir est contrôlable par la société entière.

Le schéma panoptique, sans s'effacer ni perdre aucune de ses propriétés, est destiné à se diffuser dans le corps social ; il a pour vocation d'y devenir une fonction généralisée. La ville pestiférée donnait un modèle disciplinaire exceptionnel : parfait mais absolument violent ; à la maladie qui apportait la mort, le pouvoir opposait sa perpétuelle menace de mort ; la vie y était réduite à son expression la plus simple ; c'était contre le pouvoir de la mort l'exercice minutieux du droit de glaive. Le

Panopticon au contraire a un rôle d'amplification ; s'il aménage le pouvoir, s'il veut le rendre plus économique et plus efficace, ce n'est pas pour le pouvoir même, ni pour le salut immédiat d'une société menacée : il s'agit de rendre plus fortes les forces sociales – augmenter la production, développer l'économie, répandre l'instruction, élever le niveau de la morale publique ; faire croître et multiplier.

Comment renforcer le pouvoir de telle manière que loin de gêner ce progrès, loin de peser sur lui par ses exigences et ses lourdeurs, il le facilite au contraire ? Quel intensificateur de pouvoir pourra être en même temps un multiplicateur de production ? Comment le pouvoir en augmentant ses forces pourra accroître celles de la société au lieu de les confisquer ou de les brider ? La solution du Panoptique à ce problème, c'est que la majoration productive du pouvoir ne peut être assurée que si d'une part il a la possibilité de s'exercer de manière continue dans les soubassements de la société, jusqu'à son grain le plus fin, et si, d'autre part, il fonctionne en dehors de ces formes soudaines, violentes, discontinues, qui sont liées à l'exercice de la souveraineté. Le corps du roi, avec son étrange présence matérielle et mythique, avec la force que lui-même déploie ou qu'il transmet à quelques-uns, est à l'extrême opposé de cette nouvelle physique du pouvoir que définit le panoptisme ; son domaine, c'est au contraire toute cette région d'en bas, celle des corps irréguliers, avec leurs détails, leurs mouvements multiples, leurs forces hétérogènes, leurs relations spatiales ; il s'agit de mécanismes qui analysent des distributions, des écarts, des séries, des combinaisons, et qui utilisent des instruments pour rendre visible, enregistrer, différencier et comparer : physique d'un pouvoir relationnel et multiple, qui a son intensité maximale non point dans la personne du roi, mais dans les corps que ces relations, justement, permettent d'individualiser. Au niveau théorique, Bentham définit une autre manière d'analyser le corps social et les relations de pouvoir qui le traversent ; en termes de pratique, il définit un procédé de subordination des corps et des forces qui doit majorer l'utilité du pouvoir en faisant l'économie du Prince. Le panoptisme, c'est le principe général d'une nouvelle « anatomie politique » dont l'objet et la fin ne sont pas le rapport de souveraineté mais les relations de discipline.

Dans la fameuse cage transparente et circulaire, avec sa haute tour, puissante et savante, il est peut-être question pour Bentham de projeter une institution disciplinaire parfaite ; mais il s'agit aussi de montrer comment on peut « désenfermer » les disciplines et les faire fonctionner de façon diffuse, multiple, polyvalente dans le corps social tout entier. Ces disciplines que l'âge classique avait élaborées en des lieux précis et relativement fermés – casernes, collèges, grands ateliers – et dont on n'avait imaginé la mise en œuvre globale qu'à l'échelle limitée

et provisoire d'une ville en état de peste, Bentham rêve d'en faire un réseau de dispositifs qui seraient partout et toujours en éveil, parcourant la société sans lacune ni interruption. L'agencement panoptique donne la formule de cette généralisation. Il programme, au niveau d'un mécanisme élémentaire et facilement transférable, le fonctionnement de base d'une société toute traversée et pénétrée de mécanismes disciplinaires.

Source : *Surveiller et punir,* pp. 228-243.

TEXTE 46

La « discipline » ne peut s'identifier ni avec une institution ni avec un appareil ; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer, comportant tout un ensemble d'instruments, de techniques, de procédés, de niveaux d'application, de cibles ; elle est une « physique » ou une « anatomie » du pouvoir, une technologie. Et elle peut être prise en charge soit par des institutions « spécialisées » (les pénitenciers, ou les maisons de correction du XIXe siècle), soit par des institutions qui s'en servent comme instrument essentiel pour une fin déterminée (les maisons d'éducation, les hôpitaux), soit par des instances préexistantes qui y trouvent le moyen de renforcer ou de réorganiser leurs mécanismes internes de pouvoir (il faudra un jour montrer comment les relations intrafamiliales, essentiellement dans la cellule parents-enfants, se sont « disciplinées », absorbant depuis l'âge classique des schémas externes, scolaires, militaires, puis médicaux, psychiatriques, psychologiques, qui ont fait de la famille le lieu d'émergence privilégié pour la question disciplinaire du normal et de l'anormal) ; soit par des appareils qui ont fait de la discipline leur principe de fonctionnement intérieur (disciplinarisation de l'appareil administratif à partir de l'époque napoléonienne), soit enfin par des appareils étatiques qui ont pour fonction non pas exclusive mais majeure de faire régner la discipline à l'échelle d'une société (la police).

On peut donc parler au total de la formation d'une société disciplinaire dans ce mouvement qui va des disciplines fermées, sorte de « quarantaine » sociale, jusqu'au mécanisme indéfiniment généralisable du « panoptisme ». Non pas que la modalité disciplinaire du pouvoir ait remplacé toutes les autres mais parce qu'elle s'est infiltrée parmi les autres, les disqualifiant parfois, mais leur servant d'intermédiaire,

les reliant entre eux, les prolongeant, et surtout permettant de conduire les effets de pouvoir jusqu'aux éléments les plus ténus et les plus lointains. Elle assure une distribution infinitésimale des rapports de pouvoir.

Source : *Surveiller et punir,* pp. 251-252.

TEXTE 47

Ce qui désormais s'impose à la justice pénale comme son point d'application, son objet « utile », ce ne sera plus le corps du coupable dressé contre le corps du roi ; ce ne sera pas non plus le sujet de droit d'un contrat idéal ; mais bien l'individu disciplinaire. Le point extrême de la justice pénale sous l'Ancien Régime ; c'était la découpe infinie du corps du régicide : manifestation du pouvoir le plus fort sur le corps du plus grand criminel dont la destruction totale fait éclater le crime dans sa vérité. Le point idéal de la pénalité aujourd'hui serait la discipline indéfinie : un interrogatoire qui n'aurait pas de terme, une enquête qui se prolongerait sans limite dans une observation minutieuse et toujours plus analytique, un jugement qui serait en même temps la constitution d'un dossier jamais clos, la douceur calculée d'une peine qui serait entrelacée à la curiosité acharnée d'un examen, une procédure qui serait à la fois la mesure permanente d'un écart par rapport à une norme inaccessible et le mouvement asymptotique qui contraint à la rejoindre à l'infini. Le supplice achève logiquement une procédure commandée par l'Inquisition. La mise en « observation » prolonge naturellement une justice envahie par les méthodes disciplinaires et les procédures d'examen. Que la prison cellulaire, avec ses chronologies scandées, son travail obligatoire, ses instances de surveillance et de notation, avec ses maîtres en normalité, qui relaient et multiplient les fonctions du juge, soit devenue l'instrument moderne de la pénalité, quoi d'étonnant ? Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons ?

Source : *Surveiller et punir,* p. 264.

TEXTE 48

La prison est moins récente qu'on ne le dit lorsqu'on la fait naître avec les nouveaux Codes. La forme-prison préexiste à son utilisation systématique dans les lois pénales. Elle s'est constituée à l'extérieur de l'appareil judiciaire, quand se sont élaborées, à travers tout le corps social, les procédures pour répartir les individus, les fixer et les distribuer spatialement, les classer, tirer d'eux le maximum de temps, et le maximum de forces, dresser leur corps, coder leur comportement continu, les maintenir dans une visibilité sans lacune, former autour d'eux tout un appareil d'observation, d'enregistrement et de notations, constituer sur eux un savoir qui s'accumule et se centralise. La forme générale d'un appareillage pour rendre les individus dociles et utiles, par un travail précis sur leur corps, a dessiné l'institution-prison, avant que la loi ne la définisse comme la peine par excellence. Il y a, au tournant du XVIIIe siècle et du XIXe siècle, passage à une pénalité de détention, c'est vrai ; et c'était chose nouvelle. Mais il s'agissait en fait de l'ouverture de la pénalité à des mécanismes de coercition déjà élaborés ailleurs. Les « modèles » de la détention pénale – Gand, Gloucester, Walnut Street – marquent les premiers points visibles de cette transition, plutôt que des innovations ou des points de départ. La prison, pièce essentielle dans la panoplie punitive, marque à coup sûr un moment important dans l'histoire de la justice pénale : son accès à l'« humanité ». Mais aussi, un moment important dans l'histoire de ces mécanismes disciplinaires que le nouveau pouvoir de classe était en train de développer : celui où ils colonisent l'institution judiciaire. Au tournant des deux siècles, une nouvelle législation définit le pouvoir de punir comme une fonction générale de la société qui s'exerce de la même façon sur tous ses membres, et dans laquelle chacun d'eux est également représenté ; mais en faisant de la détention la peine par excellence, elle introduit des procédures de domination caractéristiques d'un type particulier de pouvoir. Une justice qui se dit « égale », un appareil judiciaire qui se veut « autonome », mais qui est investi par les dissymétries des assujettissements disciplinaires, telle est la conjonction de naissance de la prison, « peine des sociétés civilisées[34] ».

On peut comprendre le caractère d'évidence que la prison-châtiment a pris très tôt. Dès les premières années du XIXe siècle, on aura encore conscience de sa nouveauté ; et pourtant elle est apparue tellement liée, et en profondeur, avec le fonctionnement même de la société, qu'elle a rejeté dans l'oubli toutes les autres

punitions que les réformateurs du XVIIIe siècle avaient imaginées. Elle sembla sans alternative, et portée par le mouvement même de l'histoire : « Ce n'est pas le hasard, ce n'est pas le caprice du législateur qui ont fait de l'emprisonnement la base et l'édifice presque entier de notre échelle pénale actuelle : c'est le progrès des idées et l'adoucissement des mœurs[35]. » Et si, en un peu plus d'un siècle, le climat d'évidence s'est transformé, il n'a pas disparu. On sait tous les inconvénients de la prison, et qu'elle est dangereuse quand elle n'est pas inutile. Et pourtant on ne « voit » pas par quoi la remplacer. Elle est la détestable solution, dont on ne saurait faire l'économie.

Cette « évidence » de la prison dont nous nous détachons si mal se fonde d'abord sur la forme simple de la « privation de liberté ». Comment la prison ne serait-elle pas la peine par excellence dans une société où la liberté est un bien qui appartient à tous de la même façon et auquel chacun est attaché par un sentiment « universel et constant[36] » ? Sa perte a donc le même prix pour tous ; mieux que l'amende elle est le châtiment « égalitaire ». Clarté en quelque sorte juridique de la prison. De plus elle permet de quantifier exactement la peine selon la variable du temps. Il y a une forme-salaire de la prison qui constitue, dans les sociétés industrielles, son « évidence » économique. Et lui permet d'apparaître comme une réparation. En prélevant le temps du condamné, la prison semble traduire concrètement l'idée que l'infraction a lésé, au-delà de la victime, la société tout entière. Évidence économico-morale d'une pénalité qui monnaie les châtiments en jours, en mois, en années et qui établit des équivalences quantitatives délits-durée. De là l'expression si fréquente, si conforme au fonctionnement des punitions, bien que contraire à la théorie stricte du droit pénal, qu'on est en prison pour « payer sa dette ». La prison est « naturelle » comme est « naturel » dans notre société l'usage du temps pour mesurer les échanges.

Mais l'évidence de la prison se fonde aussi sur son rôle, supposé ou exigé, d'appareil à transformer les individus. Comment la prison ne serait-elle pas immédiatement acceptée puisqu'elle ne fait, en enfermant, en redressant, en rendant docile, que reproduire, quitte à les accentuer un peu, tous les mécanismes qu'on trouve dans le corps social ? La prison : une caserne un peu stricte, une école sans indulgence, un sombre atelier, mais, à la limite, rien de qualitativement différent. Ce double fondement – juridico-économique d'une part, technico-disciplinaire de l'autre – a fait apparaître la prison comme la forme la plus immédiate et la plus civilisée de toutes les peines. Et c'est ce double fonctionnement[37] qui lui a donné tout de suite sa solidité. Une chose en effet est claire : la prison n'a pas été d'abord une privation de liberté à laquelle on aurait donné par la suite une fonction

technique de correction ; elle a été dès le départ une « détention légale » chargée d'un supplément correctif, ou encore une entreprise de modification des individus que la privation de liberté permet de faire fonctionner dans le système légal. En somme l'emprisonnement pénal, dès le début du XIXe siècle, a couvert à la fois la privation de liberté et la transformation technique des individus.

Rappelons un certain nombre de faits. Dans les Codes de 1808 et 1810, et les mesures qui les ont immédiatement précédés ou suivis, l'emprisonnement n'est jamais confondu avec la simple privation de liberté. Il est, ou il doit être en tout cas, un mécanisme différencié et finalisé. Différencié puisqu'il ne doit pas avoir la même forme, selon qu'il s'agit d'un prévenu ou d'un condamné, d'un correctionnaire ou d'un criminel : maison d'arrêt, maison de correction, maison centrale doivent en principe correspondre à peu près à ces différences, et assurer un châtiment non seulement gradué en intensité, mais diversifié dans ses buts. Car la prison a une fin, posée d'entrée de jeu : « La loi infligeant des peines plus graves les unes que les autres ne peut pas permettre que l'individu condamné à des peines légères se trouve enfermé dans le même local que le criminel condamné à des peines plus graves ;... si la peine infligée par la loi a pour but principal la réparation du crime, elle veut aussi l'amendement du coupable[38]. » Et cette transformation, il faut la demander aux effets internes de l'incarcération. Prison-châtiment, prison-appareil : « L'ordre qui doit régner dans les maisons de force peut contribuer puissamment à régénérer les condamnés ; les vices de l'éducation, la contagion des mauvais exemples, l'oisiveté... ont enfanté les crimes. Eh bien, essayons de fermer toutes ces sources de corruption ; que les règles d'une morale saine soient pratiquées dans les maisons de force ; qu'obligés à un travail qu'ils finiront par aimer, quand ils en recueilleront le fruit, les condamnés y contractent l'habitude, le goût, et le besoin de l'occupation ; qu'ils se donnent respectivement l'exemple d'une vie laborieuse ; elle deviendra bientôt une vie pure ; bientôt ils commenceront à connaître le regret du passé, premier avant-coureur de l'amour des devoirs[39]. » Les techniques correctrices font tout de suite partie de l'armature institutionnelle de la détention pénale.

Il faut rappeler ainsi que le mouvement pour réformer les prisons, pour en contrôler le fonctionnement n'est pas un phénomène tardif. Il ne semble même pas être né d'un constat d'échec dûment établi. La « réforme » de la prison est à peu près contemporaine de la prison elle-même. Elle en est comme le programme. La prison s'est trouvée dès le début engagée dans une série de mécanismes d'accompagnement, qui doivent en apparence la corriger mais qui semblent faire partie de son fonctionnement même, tant ils ont été liés à son existence tout au long de son histoire. Il y a eu, tout de suite, une technologie bavarde de la prison. Des enquêtes :

celle de Chaptal en 1801 déjà (quand il s'agissait de faire l'état de ce qu'on pourrait utiliser pour implanter en France l'appareil carcéral), celle de Decazes en 1819, le livre de Villermé publié en 1820, le rapport sur les maisons centrales établi par Martignac en 1829, les enquêtes menées aux États-Unis par Beaumont et Tocqueville en 1831, par Demetz et Blouet en 1835, les questionnaires adressés par Montalivet aux directeurs de centrales et aux conseils généraux quand on est en plein débat sur l'isolement des détenus. Des sociétés, pour contrôler le fonctionnement des prisons et proposer leur amélioration : en 1818, c'est la très officielle *Société pour l'amélioration des prisons,* un peu plus tard la *Société des prisons* et différents groupes philanthropiques. Des mesures innombrables – arrêtés, instructions ou lois : depuis la réforme que la première Restauration avait prévue dès le mois de septembre 1814, et qui ne fut jamais appliquée, jusqu'à la loi de 1844, préparée par Tocqueville et qui clôt pour un temps un long débat sur les moyens de rendre la prison efficace. Des programmes pour assurer le fonctionnement de la machine-prison[40] : programmes de traitement pour les détenus ; modèles d'aménagement matériel, certains restant de purs projets comme ceux de Danjou, de Blouet, d'Harou-Romain, d'autres prenant corps dans des instructions (comme la circulaire du 9 août 1841 sur la construction des maisons d'arrêt), d'autres devenant de très réelles architectures, comme la Petite Roquette où fut organisé pour la première fois en France l'emprisonnement cellulaire.

À quoi il faut encore ajouter les publications plus ou moins directement issues de la prison et rédigées soit par des philanthropes, comme Appert, soit un peu plus tard par des « spécialistes » (ainsi les *Annales de la Charité*[41]), soit encore par des anciens détenus ; *Pauvre Jacques* à la fin de la Restauration, ou la *Gazette de Sainte-Pélagie* au début de la monarchie de Juillet[42].

Il ne faut pas voir la prison comme une institution inerte que des mouvements de réforme auraient secouée par intervalles. La « théorie de la prison » a été son mode d'emploi constant plutôt que sa critique incidente – une de ses conditions de fonctionnement. La prison a toujours fait partie d'un champ actif où ont foisonné les projets, les réaménagements, les expériences, les discours théoriques, les témoignages, les enquêtes. Autour de l'institution carcérale, toute une prolixité, tout un zèle. La prison, région sombre et abandonnée ? Le seul fait qu'on n'ait pas cessé de le dire depuis près de deux siècles prouve-t-il qu'elle ne l'était pas ? En devenant punition légale, elle a lesté la vieille question juridico-politique du droit de punir de tous les problèmes, de toutes les agitations qui ont tourné autour des technologies correctives de l'individu.

Source : *Surveiller et punir,* pp. 267-273.

TEXTE 49

La technique pénitenciaire et l'homme délinquant sont en quelque sorte frères jumeaux. Ne pas croire que c'est la découverte du délinquant par une rationalité scientifique qui a appelé dans les vieilles prisons le raffinement des techniques pénitentiaires. Ne pas croire non plus que l'élaboration interne des méthodes pénitentiaires a fini par mettre en lumière l'existence « objective » d'une délinquance que l'abstraction et la raideur judiciaires ne pouvaient pas apercevoir. Elles sont apparues toutes deux ensemble et dans le prolongement l'une de l'autre comme un ensemble technologique qui forme et découpe l'objet auquel il applique ses instruments. Et c'est cette délinquance, formée dans les sous-sols de l'appareil judiciaire, à ce niveau des « basses œuvres » dont la justice détourne les yeux, par la honte qu'elle éprouve à punir ceux qu'elle condamne, c'est elle qui maintenant vient hanter les tribunaux sereins et la majesté des lois ; c'est elle qu'il faut connaître, apprécier, mesurer, diagnostiquer, traiter lorsqu'on porte des sentences, c'est elle maintenant, cette anomalie, cette déviation, ce sourd danger, cette maladie, cette forme d'existence, qu'il faut prendre en compte quand on récrit les Codes. La délinquance, c'est la vengeance de la prison contre la justice. Revanche assez redoutable pour laisser le juge sans voix. Monte alors le ton des criminologues.

Mais il faut garder à l'esprit que la prison, figure concentrée et austère de toutes les disciplines, n'est pas un élément endogène dans le système pénal défini au tournant du XVIII[e] et XIX[e] siècle. Le thème d'une société punitive et d'une sémio-technique générale de la punition qui a sous-tendu les Codes « idéologiques » – beccariens ou benthamiens – n'appelait pas l'usage universel de la prison. Cette prison vient d'ailleurs des mécanismes propres à un pouvoir disciplinaire. Or, malgré cette hétérogénéité, les mécanismes et les effets de la prison ont diffusé tout au long de la justice criminelle moderne ; la délinquance et les délinquants l'ont parasitée tout entière. Il faudra chercher la raison de cette redoutable « efficacité » de la prison. Mais on peut déjà noter une chose : la justice pénale définie au XVIII[e] siècle par les réformateurs traçait deux lignes d'objectivation possibles du criminel, mais deux lignes divergentes : l'une, c'était la série des « monstres », moraux ou politiques, tombés hors du pacte social ; l'autre, c'était celle du sujet juridique requalifié par la punition. Or le « délinquant » permet justement de joindre les deux

lignes et de constituer sous la caution de la médecine, de la psychologie ou de la criminologie, un individu dans lequel l'infracteur de la loi et l'objet d'une technique savante se superpose – à peu près. Que la greffe de la prison sur le système pénal n'ait pas entraîné de réaction violente de rejet est dû sans doute à beaucoup de raisons. L'une d'elles, c'est qu'en fabriquant de la délinquance, elle a donné à la justice criminelle un champ d'objets unitaire, authentifié par des « sciences » et qu'elle lui a ainsi permis de fonctionner sur un horizon général de « vérité ».

La prison, cette région la plus sombre dans l'appareil de justice, c'est le lieu où le pouvoir de punir, qui n'ose plus s'exercer à visage découvert, organise silencieusement un champ d'objectivité où le châtiment pourra fonctionner en plein jour comme thérapeutique et la sentence s'inscrire parmi les discours du savoir. On comprend que la justice ait adopté si facilement une prison qui n'avait point pourtant été la fille de ses pensées. Elle lui devait bien cette reconnaissance.

Source : *Surveiller et punir,* pp. 296-298.

TEXTE 50

On a vu que la prison transformait, dans la justice pénale, la procédure punitive en technique pénitentiaire ; l'archipel carcéral, lui, transporte cette technique de l'institution pénale au corps social tout entier. Avec plusieurs effets importants.

1) Ce vaste dispositif établit une gradation lente, continue, imperceptible qui permet de passer comme naturellement du désordre à l'infraction et en sens inverse de la transgression de la loi à l'écart par rapport à une règle, à une moyenne, à une exigence, à une norme. À l'époque classique, malgré une certaine référence commune à la faute en général[43], l'ordre de l'infraction, l'ordre du péché et celui de la mauvaise conduite demeuraient séparés dans la mesure où ils relevaient de critères et d'instances séparés (la pénitence, le tribunal, l'enfermement). L'incarcération avec ses mécanismes de surveillance et de punition fonctionne au contraire selon un principe de relative continuité. Continuité des institutions elles-mêmes qui renvoient les unes aux autres (de l'assistance à l'orphelinat, à la maison de correction, au pénitencier, au bataillon disciplinaire, à la prison ; de l'école à la société de patronage, à l'ouvroir, au refuge, au couvent pénitentiaire ; de la cité ouvrière à l'hôpital, à la prison). Continuité des critères et des mécanismes punitifs

qui à partir de la simple déviation alourdissent progressivement la règle et aggravent la sanction. Gradation continue des autorités instituées, spécialisées et compétentes (dans l'ordre du savoir et dans l'ordre du pouvoir) qui, sans arbitraire, mais au terme de règlements, par voie de constat et de mesure hiérarchisent, différencient, sanctionnent, punissent, et mènent peu à peu de la sanction des écarts au châtiment des crimes. Le « carcéral » avec ses formes multiples, diffuses ou compactes, ses institutions de contrôle ou de contrainte, de surveillance discrète et de coercition insistante, assure la communication qualitative et quantitative des châtiments ; il met en série ou il dispose selon des embranchements subtils les petites et les grandes peines, les douceurs et les rigueurs, les mauvaises notes et les moindres condamnations. Tu finiras au bagne, peut dire la moindre des disciplines ; et la plus sévère des prisons dit au condamné à vie : je noterai le moindre écart de ta conduite. La généralité de la fonction punitive que le XVIIIe siècle cherchait dans la technique « idéologique » des représentations et des signes a maintenant pour support l'extension, l'armature matérielle, complexe, dispersée, mais cohérente, des différents dispositifs carcéraux. Du fait même, un certain signifié commun circule entre la première des irrégularités et le dernier des crimes : ce n'est plus la faute, ce n'est pas non plus l'atteinte à l'intérêt commun, c'est l'écart et l'anomalie ; c'est lui qui hante l'école, le tribunal, l'asile ou la prison. Il généralise du côté du sens la fonction que le carcéral généralise du côté de la tactique. L'adversaire du souverain, puis l'ennemi social s'est transformé en un déviant, qui porte avec lui le danger multiple du désordre, du crime, de la folie. Le réseau carcéral couple, selon des relations multiples, les deux séries, longues et multiples, du punitif et de l'anormal.

2) Le carcéral, avec ses filières, permet le recrutement des grands « délinquants ». Il organise ce qu'on pourrait appeler les « carrières disciplinaires » où, sous l'aspect des exclusions et des rejets, s'opère tout un travail d'élaboration. À l'époque classique, s'ouvrait dans les confins ou les interstices de la société le domaine confus, tolérant et dangereux du « hors-la-loi » ou du moins de ce qui échappait aux prises directes du pouvoir : espace incertain qui était pour la criminalité un lieu de formation et une région de refuge ; là se rencontraient, dans des allées et venues hasardeuses, la pauvreté, le chômage, l'innocence poursuivie, la ruse, la lutte contre les puissants, le refus des obligations et des lois, le crime organisé ; c'était l'espace de l'aventure que Gil Blas, Sheppard ou Mandrin parcouraient en détail chacun à sa manière. Le XIXe siècle, par le jeu des différenciations et des embranchements disciplinaires, a construit des canaux rigoureux qui, au cœur du système, dressent la docilité et fabriquent la délinquance par les mêmes mécanismes. Il y a eu une sorte de « formation » disciplinaire, continue et contraignante, qui relève un peu du

cursus pédagogique, un peu de la filière professionnelle. Des carrières s'y dessinent, aussi sûres, aussi fatales que celles de la fonction publique : patronages et sociétés de secours, placements à domicile, colonies pénitentiaires, bataillons de disciplines, prisons, hôpitaux, hospices. Ces filières étaient déjà fort bien repérées au début du XIXe siècle : « Nos établissements de bienfaisance présentent un ensemble admirablement coordonné au moyen duquel l'indigent ne reste pas un moment sans secours depuis sa naissance jusqu'au tombeau. Suivez-le, l'infortuné : vous le verrez naître au milieu des enfants trouvés ; de là il passe à la crèche puis aux salles d'asile ; il en sort à six ans pour entrer à l'école primaire et plus tard aux écoles d'adultes. S'il ne peut travailler, il est inscrit aux bureaux de bienfaisance de son arrondissement, et s'il tombe malade, il peut choisir entre 12 hôpitaux... Enfin, lorsque le pauvre de Paris atteint la fin de sa carrière, 7 hospices attendent sa vieillesse et souvent leur régime salubre a prolongé ses jours inutiles bien au-delà de ceux du riche[44]. »

Le réseau carcéral ne rejette pas l'inassimilable dans un enfer confus, il n'a pas de dehors. Il reprend d'un côté ce qu'il semble exclure de l'autre. Il économise tout, y compris ce qu'il sanctionne. Il ne consent pas à perdre même ce qu'il a tenu à disqualifier. Dans cette société panoptique dont l'incarcération est l'armature omniprésente, le délinquant n'est pas hors la loi ; il est, et même dès le départ, dans la loi, au cœur même de la loi, ou du moins en plein milieu de ces mécanismes qui font passer insensiblement de la discipline à la loi, de la déviation à l'infraction. S'il est vrai que la prison sanctionne la délinquance, celle-ci pour l'essentiel se fabrique dans et par une incarcération que la prison en fin de compte reconduit à son tour. La prison n'est que la suite naturelle, rien de plus qu'un degré supérieur de cette hiérarchie parcourue pas à pas. Le délinquant est un produit d'institution. Inutile par conséquent de s'étonner que, dans une proportion considérable, la biographie des condamnés passe par tous ces mécanismes et établissements dont on feint de croire qu'ils étaient destinés à éviter la prison. Qu'on trouve là, si on veut, l'indice d'un « caractère » délinquant irréductible : le reclus de Mende a été soigneusement produit à partir de l'enfant correctionnaire, selon les lignes de force du système carcéral généralisé. Et inversement, le lyrisme de la marginalité peut bien s'enchanter de l'image du « hors-la-loi », grand nomade social qui rôde aux confins de l'ordre docile et apeuré. Ce n'est pas dans les marges, et par un effet d'exils successifs que naît la criminalité, mais grâce à des insertions de plus en plus serrées, sous des surveillances toujours plus insistantes, par un cumul des coercitions disciplinaires. En un mot, l'archipel carcéral assure, dans les profondeurs du corps social, la formation de la délinquance à partir des illégalismes ténus, le recouvrement de ceux-ci par celle-là et la mise en place d'une criminalité spécifiée.

3) Mais l'effet le plus important peut-être du système carcéral et de son extension bien au-delà de l'emprisonnement légal, c'est qu'il parvient à rendre naturel et légitime le pouvoir de punir, à abaisser du moins le seuil de tolérance à la pénalité. Il tend à effacer ce qu'il peut y avoir d'exorbitant dans l'exercice du châtiment. Et cela en faisant jouer l'un par rapport à l'autre les deux registres où il se déploie : celui, légal, de la justice, celui, extra-légal, de la discipline. En effet, la grande continuité du système carcéral de part et d'autre de la loi et de ses sentences donne une sorte de caution légale aux mécanismes disciplinaires, aux décisions et aux sanctions qu'ils mettent en œuvre. D'un bout à l'autre de ce réseau, qui comprend tant d'institutions « régionales », relativement autonomes et indépendantes, se transmet, avec la « forme-prison », le modèle de la grande justice. Les règlements des maisons de discipline peuvent reproduire la loi, les sanctions imiter les verdicts et les peines, la surveillance répéter le modèle policier ; et au-dessus de tous ces établissements multiples, la prison, qui est par rapport à eux tous une forme pure, sans mélange ni atténuation, leur donne une manière de caution étatique. Le carcéral, avec son long dégradé qui s'étend du bagne ou de la réclusion criminelle jusqu'aux encadrements diffus et légers, communique un type de pouvoir que la loi valide et que la justice utilise comme son arme préférée. Comment les disciplines et le pouvoir qui fonctionne en elles pourraient-ils apparaître comme arbitraires alors qu'ils ne font que mettre en action les mécanismes de la justice elle-même, quitte à en atténuer l'intensité ? Alors que si elles en généralisent les effets, si elles le transmettent jusqu'aux échelons derniers, c'est pour en éviter les rigueurs ? La continuité carcérale et la diffusion de la forme-prison permettent de légaliser, ou en tout cas de légitimer le pouvoir disciplinaire, qui esquive ainsi ce qu'il peut comporter d'excès ou d'abus.

Mais inversement, la pyramide carcérale donne au pouvoir d'infliger des punitions légales un contexte dans lequel il apparaît comme libéré de tout excès et de toute violence. Dans la gradation savamment progressive des appareils de discipline et des « encastrements » qu'ils impliquent, la prison ne représente pas du tout le déchaînement d'un pouvoir d'une autre nature, mais juste un degré supplémentaire dans l'intensité d'un mécanisme qui n'a pas cessé de jouer dès les premières sanctions. Entre la dernière des institutions de « redressement » où on est recueilli pour éviter la prison, et la prison où on est envoyé après une infraction caractérisée, la différence est (et doit être) à peine sensible. Rigoureuse économie qui a pour effet de rendre aussi discret que possible le singulier pouvoir de punir. Rien en lui désormais ne rappelle plus l'ancien excès du pouvoir souverain quand il vengeait son autorité sur le corps des suppliciés. La prison continue, sur ceux qu'on lui confie, un travail commencé ailleurs et que toute la société poursuit sur chacun

par d'innombrables mécanismes de discipline. Grâce au continuum carcéral, l'instance qui condamne se glisse parmi toutes celles qui contrôlent, transforment, corrigent, améliorent. À la limite, plus rien ne l'en distinguerait vraiment, n'était le caractère singulièrement « dangereux » des délinquants, la gravité de leurs écarts, et la solennité nécessaire du rite. Mais, dans sa fonction, ce pouvoir de punir n'est pas essentiellement différent de celui de guérir ou d'éduquer. Il reçoit d'eux, et de leur tâche mineure et menue, une caution d'en bas ; mais qui n'en est pas moins importante, puisque c'est celle de la technique et de la rationalité. Le carcéral « naturalise » le pouvoir légal de punir, comme il « légalise » le pouvoir technique de discipliner. En les homogénéisant ainsi, en effaçant ce qu'il peut y avoir de violent dans l'un et d'arbitraire dans l'autre, en atténuant les effets de révolte qu'ils peuvent susciter tous deux, en rendant par conséquent inutiles leur exaspération et leur acharnement, en faisant circuler de l'un à l'autre les mêmes méthodes calculées, mécaniques et discrètes, le carcéral permet d'effectuer cette grande « économie » du pouvoir dont le XVIIIe siècle avait cherché la formule, quand montait le problème de l'accumulation et de la gestion utile des hommes.

La généralité carcérale, en jouant dans toute l'épaisseur du corps social et en mêlant sans cesse l'art de rectifier au droit de punir, abaisse le niveau à partir duquel il devient naturel et acceptable d'être puni. On pose souvent la question de savoir comment, avant et après la Révolution, on a donné un nouveau fondement au droit de punir. Et c'est sans doute du côté de la théorie du contrat qu'il faut chercher. Mais il faut aussi et peut-être surtout poser la question inverse : comment a-t-on fait pour que les gens acceptent le pouvoir de punir, ou tout simplement, étant punis, tolèrent de l'être. La théorie du contrat ne peut y répondre que par la fiction d'un sujet juridique donnant aux autres le pouvoir d'exercer sur lui le droit qu'il détient lui-même sur eux. Il est bien probable que le grand continuum carcéral, qui fait communiquer le pouvoir de la discipline avec celui de la loi, et s'étend sans rupture des plus petites coercitions à la grande détention pénale, a constitué le doublet technique et réel, immédiatement matériel, de cette cession chimérique du droit de punir.

4) Avec cette nouvelle économie du pouvoir, le système carcéral qui en est l'instrument de base a fait valoir une nouvelle forme de « loi » : un mixte de légalité et de nature, de prescription et de constitution, la norme. De là toute une série d'effets : la dislocation interne du pouvoir judiciaire ou du moins de son fonctionnement ; de plus en plus une difficulté à juger, et comme une honte à condamner ; un furieux désir chez les juges de jauger, d'apprécier, de diagnostiquer, de reconnaître le normal et l'anormal ; et l'honneur revendiqué de guérir ou de

réadapter. De cela, inutile de faire crédit à la conscience bonne ou mauvaise des juges, pas même à leur inconscient. Leur immense « appétit de médecine » qui se manifeste sans cesse – depuis leur appel aux experts psychiatriques, jusqu'à leur attention au bavardage de la criminologie – traduit le fait majeur que le pouvoir qu'ils exercent a été « dénaturé » ; qu'il est bien à un certain niveau régi par les lois, qu'à un autre, et plus fondamental, il fonctionne comme un pouvoir normatif ; c'est l'économie du pouvoir qu'ils exercent, et non celle de leurs scrupules ou de leur humanisme, qui leur fait formuler des verdicts « thérapeutiques », et décider des emprisonnements « réadaptatifs ». Mais inversement, si les juges acceptent de plus en plus mal d'avoir à condamner pour condamner, l'activité de juger s'est multipliée dans la mesure même où s'est diffusé le pouvoir normalisateur. Porté par l'omniprésence des dispositifs de discipline prenant appui sur tous les appareillages carcéraux, il est devenu une des fonctions majeures de notre société. Les juges de normalité y sont présents partout. Nous sommes dans la société du professeur-juge, du médecin-juge, de l'éducateur-juge, du « travailleur social »-juge ; tous font régner l'universalité du normatif ; et chacun au point où il se trouve y soumet le corps, les gestes, les comportements, les conduites, les aptitudes, les performances. Le réseau carcéral, sous ses formes compactes ou disséminées, avec ses systèmes d'insertion, de distribution, de surveillance, d'observation, a été le grand support, dans la société moderne, du pouvoir normalisateur.

5) Le tissu carcéral de la société assure à la fois les captations réelles du corps et sa perpétuelle mise en observation ; il est, par ses propriétés intrinsèques, l'appareil de punition le plus conforme à la nouvelle économie du pouvoir, et l'instrument pour la formation du savoir dont cette économie même a besoin. Son fonctionnement panoptique lui permet de jouer ce double rôle. Par ses procédés de fixation, de répartition, d'enregistrement, il a été longtemps une des conditions, la plus simple, la plus fruste, la plus matérielle aussi, mais peut-être la plus indispensable, pour que se développe cette immense activité d'examen qui a objectivé le comportement humain. Si nous sommes entrés, après l'âge de la justice « inquisitoire », dans celui de la justice « examinatoire », si d'une façon plus générale encore, la procédure d'examen a pu si largement recouvrir toute la société, et donner lieu pour une part aux sciences de l'homme, un des grands instruments en a été la multiplicité et l'entrecroisement serré des mécanismes divers d'incarcération. Il ne s'agit pas de dire que de la prison sont sorties les sciences humaines. Mais si elles ont pu se former et produire dans l'épistémê tous les effets de bouleversement qu'on connaît, c'est qu'elles ont été portées par une modalité spécifique et nouvelle de pouvoir : une certaine politique du corps, une certaine manière de rendre docile et utile

l'accumulation des hommes. Celle-ci exigeait l'implication de relations définies de savoir dans les rapports de pouvoir : elle appelait une technique pour entrecroiser l'assujettissement et l'objectivation ; elle comportait des procédures nouvelles d'individualisation. Le réseau carcéral constitue une des armatures de ce pouvoir-savoir qui a rendu historiquement possibles les sciences humaines. L'homme connaissable (âme, individualité, conscience, conduite, peu importe ici) est l'effet-objet de cet investissement analytique, de cette domination-observation.

6) Ceci explique sans doute l'extrême solidité de la prison, cette mince invention décriée pourtant dès sa naissance. Si elle n'avait été qu'un instrument de rejet ou d'écrasement au service d'un appareil étatique, il aurait été plus facile d'en modifier les formes trop voyantes ou de lui trouver un substitut plus avouable. Mais enfoncée comme elle est au milieu de dispositions et de stratégies de pouvoir, elle peut opposer à qui voudrait la transformer une grande force d'inertie. Un fait est caractéristique : lorsqu'il est question de modifier le régime de l'emprisonnement, le blocage ne vient pas de la seule institution judiciaire ; ce qui résiste, ce n'est pas la prison sanction pénale, mais la prison avec toutes ses déterminations, liens et effets extra-judiciaires ; c'est la prison, relais dans un réseau général des disciplines et des surveillances ; la prison, telle qu'elle fonctionne dans un régime panoptique. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut pas être modifiée, ni qu'elle est une fois pour toutes indispensable à un type de société comme la nôtre. On peut, au contraire, situer les deux processus qui dans la continuité même des processus qui l'ont fait fonctionner sont susceptibles de restreindre considérablement son usage et de transformer son fonctionnement interne. Et sans doute sont-ils déjà largement entamés. L'un c'est celui qui diminue l'utilité (ou fait croître les inconvénients) d'une délinquance aménagée comme un illégalisme spécifique, fermé et contrôlé ; ainsi avec la constitution à une échelle nationale ou internationale de grands illégalismes directement branchés sur les appareils politiques et économiques (illégalismes financiers, services de renseignements, trafics d'armes et de drogue, spéculations immobilières) il est évident que la main-d'œuvre un peu rustique et voyante de la délinquance se révèle inefficace ; ou encore, à une échelle plus restreinte, du moment que le prélèvement économique sur le plaisir sexuel se fait beaucoup mieux par la vente de contraceptifs, ou par le biais des publications, des films et des spectacles, la hiérarchie archaïque de la prostitution perd une grande part de son ancienne utilité. L'autre processus, c'est la croissance des réseaux disciplinaires, la multiplication de leurs échanges avec l'appareil pénal, les pouvoirs de plus en plus importants qu'on leur prête, le transfert toujours plus massif vers eux de fonctions judiciaires ; or à mesure que la médecine, la psychologie, l'éducation, l'assistance, le

« travail social » prennent une part plus grande des pouvoirs de contrôle et de sanction, en retour l'appareil pénal pourra se médicaliser, se psychologiser, se pédagogiser ; et du coup devient moins utile cette charnière que constituait la prison, quand, par le décalage entre son discours pénitentiaire et son effet de consolidation de la délinquance, elle articulait le pouvoir pénal et le pouvoir disciplinaire. Au milieu de tous ces dispositifs de normalisation qui se resserrent, la spécificité de la prison et son rôle de joint perdent de leur raison d'être.

S'il y a un enjeu politique d'ensemble autour de la prison, ce n'est donc pas de savoir si elle sera correctrice ou pas ; si les juges, les psychiatres ou les sociologues y exerceront plus de pouvoir que les administrateurs et les surveillants ; à la limite, il n'est même pas dans l'alternative prison ou autre chose que la prison. Le problème actuellement est plutôt dans la grande montée de ces dispositifs de normalisation et toute l'étendue des effets de pouvoir qu'ils portent, à travers la mise en place d'objectivités nouvelles.

*

En 1836, un correspondant écrivait à *La Phalange :* « Moralistes, philosophes, législateurs, flatteurs de la civilisation, voici le plan de votre Paris mis en ordre, voici le plan perfectionné où toutes choses semblables sont réunies. Au centre, et dans une première enceinte : hôpitaux de toutes les maladies, hospices de toutes misères, maisons de fous, prisons, bagnes d'hommes, de femmes et d'enfants. Autour de la première enceinte, casernes, tribunaux, hôtel de police, demeure des argousins, emplacement des échafauds, habitation du bourreau et de ses aides. Aux quatre coins, chambre des députés, chambre des pairs, Institut et Palais du Roi. En dehors, ce qui alimente l'enceinte centrale, le commerce, ses fourberies, ses banqueroutes ; l'industrie et ses luttes furieuses ; la presse, ses sophismes ; les maisons de feu ; la prostitution, le peuple mourant de faim ou se vautrant dans la débauche, toujours prêt à la voix du Génie des Révolutions ; les riches sans cœur... enfin la guerre acharnée de tous contre tous[45]. »

Je m'arrêterai sur ce texte sans nom. On est fort loin maintenant du pays des supplices, parsemé de roues, de gibets, de potences, de piloris ; on est loin aussi de ce rêve que portaient les réformateurs, moins de cinquante ans auparavant : la cité des punitions où mille petits théâtres auraient donné sans cesse la représentation multicolore de la justice et où les châtiments soigneusement mis en scène sur des échafauds décoratifs auraient constitué en permanence la fête foraine du Code. La

ville carcérale, avec sa « géopolitique » imaginaire, est soumise à des principes tout autres. Le texte de *La Phalange* en rappelle quelques-uns parmi les plus importants : qu'au cœur de cette ville et comme pour la faire tenir, il y a, non pas le « centre du pouvoir », non pas un noyau de forces, mais un réseau multiple d'éléments divers – murs, espace, institution, règles, discours ; que le modèle de la ville carcérale, ce n'est donc pas le corps du roi, avec les pouvoirs qui en émanent, ni non plus la réunion contractuelle des volontés d'où naîtrait un corps à la fois individuel et collectif, mais une répartition stratégique d'éléments de nature et de niveau divers. Que la prison n'est pas la fille des lois ni des codes, ni de l'appareil judiciaire ; qu'elle n'est pas subordonnée au tribunal comme l'instrument docile ou maladroit des sentences qu'il porte et des effets qu'il voudrait obtenir ; que c'est lui, le tribunal, qui est par rapport à elle, extérieur et subordonné. Qu'en la position centrale qu'elle occupe, elle n'est pas seule, mais liée à toute une série d'autres dispositifs « carcéraux », qui sont en apparence bien distincts – puisqu'ils sont destinés à soulager, à guérir, à secourir – mais qui tendent tous comme elle à exercer un pouvoir de normalisation. Que ce sur quoi s'appliquent ces dispositifs, ce ne sont pas les transgressions par rapport à une loi « centrale », mais autour de l'appareil de production – le « commerce » et l'« industrie » –, toute une multiplicité d'illégalismes, avec leur diversité de nature et d'origine, leur rôle spécifique dans le profit, et le sort différent que leur font les mécanismes punitifs. Et que finalement ce qui préside à tous ces mécanismes, ce n'est pas le fonctionnement unitaire d'un appareil ou d'une institution, mais la nécessité d'un combat et les règles d'une stratégie. Que, par conséquent, les notions d'institution de répression, de rejet, d'exclusion, de marginalisation, ne sont pas adéquates pour décrire, au centre même de la ville carcérale, la formation des douceurs insidieuses, des méchancetés peu avouables, des petites ruses, des procédés calculés, des techniques, des « sciences » en fin de compte qui permettent la fabrication de l'individu disciplinaire. Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'« incarcération » multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille[46].

Source *Surveiller et punir,* pp. 349-360.

---

1 *Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens,* t. III, 1757, pp. 372-374.

2 *Gazette d'Amsterdam,* 1er avril 1757.

3 Cité in A.L. Zevaes, *Damiens le régicide,* 1937, p. 201-214.

4 L. Faucher, *De la réforme des prisons,* 1838, p. 274-282.

5 Robert Vaux, *Notices,* p. 45, cité *in* N.K. Teeters, *They Were in Prison,* 1937, p. 24.

6 *Archives parlementaires,* 2e série, t. LXXII, 1er décembre 1831.

7 C. de Beccaria, *Traité des délits et des peines,* 1764, p. 101 de l'édition donnée par F. Hélie en 1856, et qui sera citée ici.

8 B. Rush, devant la *Society for promoting political enquiries, in* N.K. Teeters, *The Cradle of the Penitentiary,* 1935, p. 30.

9 Cf. *Annales de la Charité,* II, 1847, pp. 529-530.

10 G. de Mably, *De la législation, Œuvres complètes,* t. IX, 1789, p. 326.

11 Cf. E. Le Roy-Ladurie, « L'histoire immobile », *Annales,* mai-juin 1974.

12 E. Kantorowitz, *The King's Two Bodies,* 1959.

13 J'étudierai la naissance de la prison dans le seul système pénal français. Les différences dans les développements historiques et les institutions rendraient trop lourde la tâche d'entrer dans le détail et trop schématique l'entreprise de restituer le phénomène d'ensemble.

14 L. de Montgommery, *La Milice française,* édition de 1636, pp. 6 et 7.

15 Ordonnance du 20 mars 1764.

16 *Ibid.*

17 Maréchal de Saxe, *Mes rêveries,* t. I, « Avant-propos », p. 5.

18 J.B. de La Salle, *Traité sur les obligations des frères des Écoles chrétiennes,* édition de 1783, pp. 238-239.

19 E. Geoffroy Saint-Hilaire prête cette déclaration à Bonaparte, sur l'Introduction aux *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle.*

20 J.-B. Treilhard, *Motifs du code d'instruction criminelle,* 1808, p. 14.

21 Je choisirai les exemples dans les institutions militaires, médicales, scolaires et industrielles. D'autres exemples auraient pu être pris dans la colonisation, l'esclavage, les soins à la première enfance.

22 *Archives militaires de Vincennes,* A 1 516 91 sc. Pièce. Ce règlement est pour l'essentiel conforme à toute une série d'autres qui datent de cette même époque ou d'une période antérieure.

23 J. Bentham, *Panopticon, Works,* éd. Bowring, t. IV, p. 60-64. Cf. planche no 17.

24 Dans le *Postscript to the Panopticon,* 1791, Bentham ajoute des galeries obscures peintes en noir qui font le tour du bâtiment de surveillance, chacune permettant d'observer deux étages de cellules.

25 Cf. planche no 17. Bentham dans sa première version du *Panopticon* avait imaginé aussi une surveillance acoustique, par des tuyaux menant des cellules à la tour centrale. Il l'a abandonnée dans le *Postscript* peut-être parce qu'il ne pouvait pas introduire de dissymétrie et empêcher les prisonniers d'entendre le surveillant aussi bien que le surveillant les entendait. Julius essaya de mettre au point un système d'écoute dissymétrique (*Leçons sur les prisons,* trad. française, 1831, p. 18).

26 J. Bentham, *Panopticon, Works,* t. IV, p. 45.

27 G. Loisel, *Histoire des ménageries,* 1912, II, p. 104-104. Cf. planche no 14.

28 *Ibid.,* p. 60-64.

29 J. Bentham, *Panopticon versus New South Wales. Works,* éd. Bowring, t. IV, p. 177.

30 *Ibid.,* p. 40. Si Bentham a mis en avant l'exemple du pénitencier, c'est que celui-ci a des fonctions multiples à exercer (surveillance, contrôle automatique, confinement, solitude, travail forcé, instruction).

31 *Ibid.,* p. 65.

32 *Ibid.,* p. 39.

33 En imaginant ce flux continu de visiteurs pénétrant par un souterrain jusque dans la tour centrale, et de là observant le paysage circulaire du Panopticon, Bentham connaissait-il les Panoramas que Barker construisait exactement à la même époque (le premier semble dater de 1787) et dans lesquels les visiteurs, venant occuper la place centrale voyaient tout autour d'eux se dérouler un paysage, une ville, une bataille ? Les visiteurs occupaient exactement la place du regard souverain.

34 P. Rossi, *Traité de droit pénal,* 1829, III, p. 169.

35 Van Meenen, Congrès pénitentiaire de Bruxelles, in *Annales de la Charité,* 1847, pp. 529-530.

36 A. Duport, Discours à la Constituante, *Archives parlementaires.*

37 Le jeu entre les deux « natures » de la prison est encore constant. Il y a quelques jours le chef de l'État a rappelé le « principe » que la détention ne devait être qu'une « privation de liberté » – la pure essence de l'emprisonnement affranchi de la réalité de la prison ; et ajouté que la prison ne pouvait être justifiée que par ses effets « correctifs » ou réadaptateurs.

38 *Motifs du Code d'instruction criminelle,* rapport de G.A. Real, p. 244.

39 *Ibid.,* Rapport de Treilhard, pp. 8-9. Dans les années précédentes, on trouve fréquemment le même thème : « La peine de la détention prononcée par la loi a surtout pour objet de corriger les individus, c'est-à-dire de les rendre meilleurs, de les préparer par des épreuves plus ou moins longues, à reprendre leur place dans la société pour n'en plus abuser… Les moyens les plus sûrs de rendre les individus meilleurs sont le travail et l'instruction. » Celle-ci consiste non seulement à apprendre à lire et à calculer, mais aussi à réconcilier les condamnés « avec les idées d'ordre, de morale, de respect d'eux-mêmes et des autres » (Beugnot, préfet de Seine-Inférieure, arrêté de Frimaire, an X). Dans les rapports que Chaptal a demandés aux conseils généraux, plus d'une douzaine réclament des prisons où l'on puisse faire travailler les détenus.

40 Les plus importants furent sans doute ceux proposés par Ch. Lucas, Marquet Wasselot, Faucher, Bonneville, un peu plus tard Ferrus. À noter que la plupart d'entre eux n'étaient pas des philanthropes, critiquant de l'extérieur l'institution carcérale, mais qu'ils étaient liés, d'une manière ou d'une autre, à l'administration des prisons. Des techniciens officiels.

41 En Allemagne Julius dirigeait les *Jahrbücher für Strafsund Besserungs Anstalten.*

42 Bien que ces journaux aient été surtout des organes de défense des prisonniers pour dettes et qu'ils aient à plusieurs reprises marqué leur distance à l'égard des délinquants proprement dits, on trouve l'affirmation que « les colonnes de *Pauvre Jacques* ne sont point consacrées à une spécialité exclusive. La terrible loi de la contrainte par corps, sa funeste application ne seront pas le seul fait d'attaque du prisonnier journaliste…

« *Pauvre Jacques* promènera l'attention de ses lecteurs dans les lieux de réclusion, de détention, dans les maisons de force, dans les centres de refuge, il ne gardera pas le silence sur les lieux de torture où l'homme coupable est livré aux supplices quand la loi ne le condamne qu'aux travaux… » (*Pauvre Jacques,* 1re année, no 7.) De même la *Gazette de Sainte-Pélagie* milite pour un système pénitentiaire qui aurait pour but l'« amélioration de l'espèce », tout autre étant « expression d'une société encore barbare » (21 mars 1833).

43 On la trouve explicitement formulée chez certains juristes comme Muyart de Vouglans, *Réfutation des principes hasardés dans le traité des délits et des peines,* 1767, p. 108. Les *Lois criminelles de la France,* 1780, p. 3 ; ou comme Rousseaud de la Combe, *Traité des matières criminelles,* 1741, pp. 1-2.

44 Moreau de Jonnès, cité *in* H. du Touquet, *De la condition des classes pauvres* (1846).

45 *La Phalange,* 10 août 1836.

46 J'interromps ici ce livre qui doit servir d'arrière-plan historique à diverses études sur le pouvoir de normalisation et la formation du savoir dans la société moderne.

TEXTE 51

Ce n'est point un livre d'histoire. Le choix qu'on y trouvera n'a pas eu de règle plus importante que mon goût, mon plaisir, une émotion, le rire, la surprise, un certain effroi ou quelque autre sentiment, dont j'aurais du mal peut-être à justifier l'intensité maintenant qu'est passé le premier moment de la découverte.

C'est une anthologie d'existences. Des vies de quelques lignes ou de quelques pages, des malheurs et des aventures sans nombre, ramassés en une poignée de mots. Vies brèves, rencontrées au hasard des livres et des documents. Des *exempla,* mais – à la différence de ceux que les sages recueillaient au cours de leurs lectures – ce sont des exemples qui portent moins de leçons à méditer que de brefs effets dont la force s'éteint presque aussitôt. Le terme de « nouvelle » me conviendrait assez pour les désigner, par la double référence qu'il indique : à la rapidité du récit et à la réalité des événements rapportés ; car tel est dans ces textes le resserrement des choses dites qu'on ne sait pas si l'intensité qui les traverse tient plus à l'éclat des mots ou à la violence des faits qui se bousculent en eux. Des vies singulières, devenues, par je ne sais quels hasards, d'étranges poèmes, voilà ce que j'ai voulu rassembler en une sorte d'herbier.

L'idée m'en est venue un jour, je crois bien, où je lisais à la Bibliothèque nationale un registre d'internement rédigé au tout début du XVIIIe siècle. Il me semble même qu'elle m'est venue de la lecture que j'ai faite des deux notices que voici :

« *Mathurin Milan, mis à l'hôpital de Charenton le 31 août 1707 : "Sa folie a toujours été de se cacher à sa famille, de mener à la campagne une vie obscure, d'avoir des procès, de prêter à usure et à fonds perdu, de promener son pauvre esprit dans des routes inconnues, et de se croire capable des plus grands emplois."*

Jean Antoine Touzard, mis au château de Bicêtre le 21 avril 1701 : Récollet apostat, séditieux, capable des plus grands crimes, sodomite, athée si l'on peut l'être ; c'*est un véritable monstre d'abomination qu'il y aurait moins d'inconvénient d'étouffer que de laisser libre.* »

Je serais embarrassé de dire ce qu'au juste j'ai éprouvé lorsque j'ai lu ces fragments et bien d'autres qui leur étaient semblables. Sans doute l'une de ces impressions

dont on dit qu'elles sont « physiques » comme s'il pouvait y en avoir d'autres. Et j'avoue que ces « nouvelles », surgissant soudain à travers deux siècles et demi de silence, ont secoué en moi plus de fibres que ce qu'on appelle d'ordinaire la littérature, sans que je puisse dire aujourd'hui encore si m'a ému davantage la beauté de ce style classique, drapé en quelques phrases autour de personnages sans doute misérables, ou les excès, le mélange d'obstination sombre et de scélératesse de ces vies dont on sent, sous des mots lisses comme la pierre, la déroute et l'acharnement.

Il y a longtemps, pour un livre, j'ai utilisé de pareils documents. Si je l'ai fait alors, c'est sans doute à cause de cette vibration que j'éprouve aujourd'hui encore lorsqu'il m'arrive de rencontrer ces vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases qui les ont abattues. Le rêve aurait été de restituer leur intensité dans une analyse. Faute du talent nécessaire, j'ai donc longtemps remâché la seule analyse ; pris les textes dans leur sécheresse ; cherché quelle avait été leur raison d'être, à quelles institutions ou à quelle pratique politique ils se référaient ; entrepris de savoir pourquoi il avait été soudain si important dans une société comme la nôtre que soient « étouffés » (comme on étouffe un cri, un feu ou un animal) un moine scandaleux ou un usurier fantasque et inconséquent ; j'ai cherché la raison pour laquelle on avait voulu empêcher avec tant de zèle les pauvres esprits de se promener sur les routes inconnues. Mais les intensités premières qui m'avaient motivé restaient au-dehors. Et puisqu'il y avait risque qu'elles ne passent point dans l'ordre des raisons, puisque mon discours était incapable de les porter comme il aurait fallu, le mieux n'était-il pas de les laisser dans la forme même qui me les avait fait éprouver ?

De là l'idée de ce recueil, fait un peu selon l'occasion. Recueil qui s'est composé sans hâte et sans but clairement défini. Longtemps j'ai songé à le présenter selon un ordre systématique, avec quelques rudiments d'explication et de manière qu'il puisse manifester un minimum de signification historique. J'y ai renoncé, pour des raisons sur lesquelles je reviendrai tout à l'heure ; je me suis résolu à rassembler tout simplement un certain nombre de textes, pour l'intensité qu'ils me paraissaient avoir ; je les ai accompagnés de quelques préliminaires ; et je les ai distribués de manière à préserver – selon moi, le moins mal possible – l'effet de chacun. Mon insuffisance m'a voué au lyrisme frugal de la citation.

Ce livre ne fera donc pas l'affaire des historiens, moins encore que les autres. Livre d'humeur et purement subjectif ? Je dirai plutôt – mais cela revient peut-être au même – que c'est un livre de convention et de jeu, le livre d'une petite manie qui s'est donné son système. Je crois bien que le poème de l'usurier fantasque ou celui du récollet sodomite m'ont servi, de bout en bout, de modèle. C'est pour retrouver

quelque chose comme ces existences éclairs, comme ces poèmes vies, que je me suis imposé un certain nombre de règles simples :

– qu'il s'agisse de personnages ayant existé réellement ;

– que ces existences aient été à la fois obscures et infortunées ;

– qu'elles soient racontées en quelques pages ou mieux quelques phrases, aussi brèves que possible ; – que ces récits ne constituent pas simplement des anecdotes étranges ou pathétiques, mais que d'une manière ou d'une autre (parce que c'étaient des plaintes, des dénonciations, des ordres ou des rapports) ils aient fait partie réellement de l'histoire minuscule de ces existences, de leur malheur, de leur rage ou de leur incertaine folie ;

– et que du choc de ces mots et de ces vies naisse pour nous encore un certain effet mêlé de beauté et d'effroi.

Mais sur ces règles qui peuvent paraître arbitraires, il faut que je m'explique un peu plus.

*

J'ai voulu qu'il s'agisse toujours d'existences réelles ; qu'on puisse leur donner un lieu et une date ; que derrière ces noms qui ne disent plus rien, derrière ces mots rapides et qui peuvent bien la plupart du temps avoir été faux, mensongers, injustes, outranciers, il y ait eu des hommes qui ont vécu et qui sont morts, des souffrances, des méchancetés, des jalousies, des vociférations. J'ai donc banni tout ce qui pouvait être imagination ou littérature : aucun des héros noirs que celles-ci ont pu inventer ne m'a paru aussi intense que ces savetiers, ces soldats déserteurs, ces marchandes à la toilette, ces tabellions, ces moines vagabonds, tous enragés, scandaleux ou pitoyables ; et cela du seul fait sans doute qu'on sait qu'ils ont existé. De même j'ai banni tous les textes qui pouvaient être mémoires, souvenirs, tableaux, tous ceux qui racontaient bien la réalité mais en gardant à elle la distance du regard, de la mémoire, de la curiosité ou de l'amusement. J'ai tenu à ce que ces textes soient toujours dans un rapport ou plutôt dans le plus grand nombre de rapports possibles à la réalité : non seulement qu'ils s'y réfèrent, mais qu'ils y opèrent ; qu'ils soient une pièce dans la dramaturgie du réel, qu'ils constituent l'instrument d'une vengeance, l'arme d'une haine, un épisode dans une bataille, la gesticulation d'un désespoir ou d'une jalousie, une supplication ou un ordre. Je n'ai pas cherché à réunir des textes qui seraient, mieux que d'autres, fidèles à la réalité, qui mériteraient d'être retenus pour leur valeur représentative, mais des textes qui ont joué un rôle

dans ce réel dont ils parlent, et qui en retour se trouvent, quelles que soient leur inexactitude, leur emphase ou leur hypocrisie, traversés par elle : des fragments de discours traînant les fragments d'une réalité dont ils font partie. Ce n'est pas un recueil de portraits qu'on lira ici : ce sont des pièges, des armes, des cris, des gestes, des attitudes, des ruses, des intrigues dont les mots ont été les instruments. Des vies réelles ont été « jouées » dans ces quelques phases ; je ne veux pas dire par là qu'elles y ont été figurées, mais que, de fait, leur liberté, leur malheur, leur mort souvent, leur destin en tout cas y ont été, pour une part au moins, décidés. Ces discours ont réellement croisé des vies ; ces existences ont été effectivement risquées et perdues dans ces mots.

J'ai voulu aussi que ces personnages soient eux-mêmes obscurs ; que rien ne les ait prédisposés pour un éclat quelconque, qu'ils n'aient été dotés d'aucune de ces grandeurs qui sont établies et reconnues – celles de la naissance, de la fortune, de la sainteté, de l'héroïsme ou du génie ; qu'ils appartiennent à ces milliards d'existences qui sont destinées à passer sans trace ; qu'il y ait dans leurs malheurs, dans leurs passions, dans ces amours et dans ces haines quelque chose de gris et d'ordinaire au regard de ce qu'on estime d'habitude digne d'être raconté ; que pourtant ils aient été traversés d'une certaine ardeur, qu'ils aient été animés par une violence, une énergie, un excès dans la méchanceté, la vilenie, la bassesse, l'entêtement ou la malchance qui leur donnait aux yeux de leur entourage, et à proportion de sa médiocrité même, une sorte de grandeur effrayante ou pitoyable. J'étais parti à la recherche de ces sortes de particules dotées d'une énergie d'autant plus grande qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à discerner.

Pour que quelque chose d'elles parvienne jusqu'à nous, il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d'ailleurs. Ce qui les arrache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir : sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu'un instant, attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées d'un coup de griffe, c'est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en restent ; soit qu'on ait voulu s'adresser à lui pour dénoncer, se plaindre, solliciter, supplier, soit qu'il ait voulu intervenir et qu'il ait en quelques mots jugé et décidé. Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces – brèves, incisives, énigmatiques souvent – qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir. De sorte qu'il est sans doute impossible à jamais de les ressaisir en elles-mêmes, telles qu'elles pouvaient être « à l'état libre » ; on ne peut

plus les repérer que prises dans les déclamations, les partialités tactiques, les mensonges impératifs que supposent les jeux du pouvoir et les rapports avec lui.

On me dira : vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas ; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire. Pourquoi, ces vies, ne pas aller les écouter là où, d'elles-mêmes, elles parlent ? Mais d'abord, de ce qu'elles ont été dans leur violence ou leur malheur singulier, nous resterait-il quoi que ce soit, si elles n'avaient, à un moment donné, croisé le pouvoir et provoqué ses forces ? N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de la lutte avec ou contre lui ? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges. Les paroles brèves et stridentes qui vont et viennent entre le pouvoir et les existences les plus inessentielles, c'est là sans doute pour celles-ci le seul monument qu'on leur ait jamais accordé ; c'est ce qui leur donne, pour traverser le temps, le peu d'éclat, le bref éclair qui les porte jusqu'à nous.

J'ai voulu en somme rassembler quelques rudiments pour une légende des hommes obscurs, à partir des discours que dans le malheur ou la rage ils échangent avec le pouvoir.

« Légende », parce qu'il s'y produit, comme dans toutes les légendes, une certaine équivoque du fictif et du réel. Mais elle s'y produit pour des raisons inverses. Le légendaire, quel que soit son noyau de réalité, n'est rien d'autre finalement que la somme de ce qu'on en dit. Il est indifférent à l'existence ou à l'inexistence de celui dont il transmet la gloire. Si celui-ci a existé, la légende le recouvre de tant de prodiges, elle l'embellit de tant d'impossibilités que tout se passe ou presque comme si jamais il n'avait vécu. Et s'il est purement imaginaire, la légende rapporte sur lui tant de récits insistants qu'il prend l'épaisseur historique de quelqu'un qui aurait existé. Dans les textes qu'on lira plus loin, l'existence de ces hommes et de ces femmes se ramène exactement à ce qui en a été dit ; de ce qu'ils ont été ou de ce qu'ils ont fait rien ne subsiste, sauf en quelques phrases. C'est la rareté ici et non la prolixité qui fait que réel et fiction s'équivalent. N'ayant rien été dans l'histoire, n'ayant joué dans les événements ou parmi les gens importants aucun rôle appréciable, n'ayant laissé autour d'eux aucune trace qui puisse être référée, ils n'ont et n'auront plus jamais d'existence qu'à l'abri précaire de ces mots. Et grâce aux textes qui parlent d'eux, ils parviennent jusqu'à nous sans porter plus d'indices de réalité que s'ils venaient de *La Légende dorée*[1] ou d'un roman d'aventures. Cette pure

existence verbale qui fait de ces malheureux ou de ces scélérats des êtres quasi fictifs, ils la doivent à leur disparition presque exhaustive et à cette chance ou malchance qui a fait survivre, au hasard de documents retrouvés, quelques rares mots qui parlent d'eux ou qu'ils ont eux-mêmes prononcés. Légende noire, mais surtout légende sèche, réduite à ce qui fut dit un jour et que d'improbables rencontres ont conservée jusqu'à nous.

C'est là un autre trait de cette légende noire. Elle ne s'est pas transmise comme celle qui est dorée par quelque nécessité profonde, en suivant des trajets continus. Elle est, par nature, sans tradition ; ruptures, effacement, oublis, croisements, réapparitions, c'est par là seulement qu'elle peut nous arriver. Le hasard la porte dès le début. Il a fallu d'abord un jeu de circonstances qui ont, contre toute attente, attiré sur l'individu le plus obscur, sur sa vie médiocre, sur des défauts finalement assez ordinaires le regard du pouvoir et l'éclat de sa colère : aléa qui a fait que la vigilance des responsables ou des institutions, destinée sans doute à effacer tout désordre, a retenu celui-ci plutôt que celui-là, ce moine scandaleux, cette femme battue, cet ivrogne invétéré et furieux, ce marchand querelleur, et non pas tant d'autres, à côté d'eux, dont le tapage n'était pas moins grand. Et puis il a fallu que parmi tant de documents perdus et dispersés, ce soit celui-ci et non pas tel autre qui soit parvenu jusqu'à nous et qui ait été retrouvé et lu. De sorte qu'entre ces gens sans importance et nous qui n'en avons pas plus qu'eux, nul rapport de nécessité. Rien ne rendait probable qu'ils surgissent de l'ombre, eux plutôt que d'autres, avec leur vie et leurs malheurs. Amusons-nous, si nous voulons, à y voir une revanche : la chance qui permet que ces gens absolument sans gloire surgissent d'au milieu de tant de morts, gesticulent encore, manifestent toujours leur rage, leur affliction ou leur invincible entêtement à divaguer, compense peut-être la malchance qui avait attiré sur eux, malgré leur modestie et leur anonymat, l'éclair du pouvoir.

Des vies qui sont comme si elles n'avaient pas existé, des vies qui ne survivent que du heurt avec un pouvoir qui n'a voulu que les anéantir ou du moins les effacer, des vies qui ne nous reviennent que par l'effet de multiples hasards, voilà les infamies dont j'ai voulu rassembler ici quelques restes. Il existe une fausse infamie, celle dont bénéficient ces hommes d'épouvante ou de scandale qu'ont été Gilles de Rais, Guillery ou Cartouche, Sade et Lacenaire. Apparemment infâmes, à cause des souvenirs abominables qu'ils ont laissés, des méfaits qu'on leur prête, de l'horreur respectueuse qu'ils ont inspirée, ce sont en fait des hommes de la légende glorieuse, même si les raisons de cette renommée sont inverses de celles qui font ou devraient faire la grandeur des hommes. Leur infamie n'est qu'une modalité de l'universelle *fama.* Mais le récollet apostat, mais les pauvres esprits égarés sur les chemins

inconnus, ceux-là sont infâmes en toute rigueur ; ils n'existent plus que par les quelques mots terribles qui étaient destinés à les rendre indignes, pour toujours, de la mémoire des hommes. Et le hasard a voulu que ce soient ces mots, ces mots seulement, qui subsistent. Leur retour maintenant dans le réel se fait dans la forme même selon laquelle on les avait chassés du monde. Inutile de leur chercher un autre visage, ou de soupçonner en eux une autre grandeur ; ils ne sont plus que ce par quoi on a voulu les accabler : ni plus ni moins. Telle est l'infamie stricte, celle qui, n'étant mélangée ni de scandale ambigu ni d'une sourde admiration, ne compose avec aucune sorte de gloire.

*

Par rapport au grand recueil de l'infamie, qui en rassemblerait les traces d'un peu partout et de tous les temps, je me rends bien compte que le choix que voici est mesquin, étroit, un peu monotone. Il s'agit de documents qui tous datent à peu près de la même centaine d'années, 1660-1760, et qui viennent de la même source : archives de l'enfermement, de la police, des placets au roi et des lettres de cachet. Supposons qu'il s'agit là d'un premier volume et que la *Vie des hommes infâmes* pourra s'étendre à d'autres temps et à d'autres lieux.

J'ai choisi cette période et ce type de textes à cause d'une vieille familiarité. Mais si le goût que j'ai pour eux depuis des années ne n'est pas démenti et si j'y reviens aujourd'hui encore, c'est que j'y soupçonne un commencement ; en tout cas, un événement important où se sont croisés des mécanismes politiques et des effets de discours.

Ces textes du XVIIe et du XVIIIe siècle (surtout si on les compare à ce que sera, par la suite, la platitude administrative et policière) ont un éclat, ils révèlent au détour d'une phrase une splendeur, une violence que dément, à nos yeux du moins, la petitesse de l'affaire ou la mesquinerie assez honteuse des intentions. Les vies les plus pitoyables y sont décrites avec les imprécations ou l'emphase qui semblent convenir aux plus tragiques. Effet comique sans doute ; il y a quelque chose de dérisoire à convoquer tout le pouvoir des mots, et à travers eux la souveraineté du ciel et de la terre, autour de désordres insignifiants ou de malheurs si communs : « Accablé sous le poids de la plus excessive douleur, Duchesne, commis, ose avec une humble et respectueuse confiance se jeter aux pieds de Votre Majesté pour implorer sa justice contre la plus méchante de toutes les femmes... Quelle espérance ne doit pas concevoir l'infortuné qui, réduit à la dernière extrémité, a recours aujourd'hui à

Votre Majesté après avoir épuisé toutes les voies de douceur, de remontrances et de ménagement pour ramener à son devoir une femme dépouillée de tout sentiment de religion, d'honneur, de probité et même d'humanité ? Tel est, Sire, l'état du malheureux, qui ose faire retentir sa plaintive voix aux oreilles de Votre Majesté. » Ou encore, de cette nourrice abandonnée qui demande l'arrestation de son mari au nom de ses quatre enfants « qui n'ont peut-être rien à attendre de leur père qu'un exemple terrible des effets du désordre. Votre Justice Monseigneur, leur épargnera une si flétrissante instruction, à moi, à ma famille l'opprobre et l'infamie, et mettra hors d'état de faire aucun tort à la société un mauvais citoyen qui ne peut que lui nuire ». On rira peut-être ; mais il ne faut pas l'oublier : à cette rhétorique qui n'est grandiloquente que par la petitesse des choses auxquelles elle s'applique le pouvoir répond dans des termes qui ne nous paraissent guère plus mesurés ; avec cette différence cependant que dans ses mots à lui passe l'éclair de ses décisions ; et leur solennité peut s'autoriser sinon de l'importance de ce qu'ils punissent, du moins de la rigueur du châtiment qu'ils imposent. Si on enferme je ne sais quelle tireuse d'horoscopes, c'est qu'« il est peu de crimes qu'elle n'ait commis, et aucun dont elle ne soit capable. Aussi n'y a-t-il pas moins de charité que de justice à délivrer incessamment le public d'une femme aussi dangereuse, qui le vole, le dupe et le scandalise impunément depuis tant d'années ». Ou à propos d'un jeune écervelé, mauvais fils et paillard : « C'est un monstre de libertinage et d'impiété... En habitude de tous les vices : fripon, indocile, impétueux, violent, capable d'attenter à la vie de son propre père de propos délibéré... toujours en société avec des femmes de la dernière prostitution. Tout ce qu'on lui représente de ses friponneries et de ses dérèglements ne fait aucune impression sur son cœur ; il n'y répond que par un sourire de scélérat qui fait connaître son endurcissement et ne donne lieu d'appréhender qu'il ne soit incurable. » À la moindre incartade, on est déjà dans l'abominable, ou du moins dans le discours de l'invective et de l'exécration. Ces femmes sans mœurs et ces enfants enragés ne pâlissent pas à côté de Néron ou de Rodogune. Le discours du pouvoir à l'âge classique, comme le discours qui s'adresse à lui, engendre des monstres. Pourquoi ce théâtre si emphatique du quotidien ?

La prise du pouvoir sur l'ordinaire de la vie, le christianisme l'avait, pour une grande part, organisée autour de la confession : obligation de faire passer régulièrement au fil du langage le monde minuscule de tous les jours, les fautes banales, les défaillances même imperceptibles et jusqu'au jeu trouble des pensées, des intentions et des désirs ; rituel d'aveu où celui qui parle est en même temps celui dont on parle ; effacement de la chose dite par son énoncé même, mais augmentation également de l'aveu lui-même qui doit rester secret, et ne laisser

derrière lui aucune autre trace que le repentir et les œuvres de pénitence. L'Occident chrétien a inventé cette étonnante contrainte, qu'il a imposée à chacun, de tout dire pour tout effacer, de formuler jusqu'aux moindres fautes dans un murmure ininterrompu, acharné, exhaustif, auquel rien ne devait échapper, mais qui ne devait pas un instant se survivre à lui-même. Pour des centaines de millions d'hommes et pendant des siècles, le mal a dû s'avouer en première personne, dans un chuchotement obligatoire et fugitif.

Or, à partir d'un moment qu'on peut situer à la fin du XVIIe siècle, ce mécanisme s'est trouvé encadré et débordé par un autre dont le fonctionnement était très différent. Agencement administratif et non plus religieux ; mécanisme d'enregistrement et non plus de pardon. L'objectif visé était, pourtant, le même. En partie au moins : mise en discours du quotidien, parcours de l'univers infirme des irrégularités et des désordres sans importance. Mais l'aveu n'y joue pas le rôle éminent que le christianisme lui avait réservé. Pour ce quadrillage, on utilise, et systématiquement, des procédés anciens, mais jusque-là localisés : la dénonciation, la plainte, l'enquête, le rapport, le mouchardage, l'interrogatoire. Et tout ce qui se dit ainsi s'enregistre par écrit, s'accumule, constitue des dossiers et des archives. La voix unique, instantanée et sans trace de l'aveu pénitentiel qui effaçait le mal en s'effaçant elle-même est relayée désormais par des voix multiples, qui se déposent en une énorme masse documentaire et constituent ainsi à travers le temps comme la mémoire sans cesse croissante de tous les maux du monde. Le mal minuscule de la misère et de la faute n'est plus renvoyé au ciel par la confidence à peine audible de l'aveu ; il s'accumule sur la terre sous la forme de traces écrites. C'est un tout autre type de rapports qui s'établit entre le pouvoir, le discours et le quotidien, une tout autre manière de régir celui-ci et de le formuler. Naît, pour la vie ordinaire, une nouvelle mise en scène.

Ses premiers instruments, archaïques mais déjà complexes, on les connaît : ce sont les placets, les lettres de cachet ou les ordres du roi, les enfermements divers, les rapports et les décisions de police. Je ne reviendrai pas sur ces choses déjà sues ; mais seulement sur certains aspects qui peuvent rendre compte de l'intensité étrange et d'une sorte de beauté que revêtent parfois ces images hâtives où de pauvres hommes ont pris, pour nous qui les apercevons de si loin, le visage de l'infamie. La lettre de cachet, l'internement, la présence généralisée de la police, tout cela n'évoque, d'habitude, que le despotisme d'un monarque absolu. Mais il faut bien voir que cet « arbitraire » était une sorte de service public. Les « ordres du roi » ne s'abattaient à l'improviste, de haut en bas, comme signes de la colère du monarque, que dans les cas les plus rares. La plupart du temps, ils étaient sollicités contre quelqu'un par son

entourage, ses père et mère, l'un de ses parents, sa famille, ses fils ou filles, ses voisins, le curé de l'endroit parfois, ou quelque notable ; on les quémandait, comme s'il s'agissait de quelque grand crime qui aurait mérité la colère du souverain, pour quelque obscure histoire de famille : époux bafoués ou battus, fortune dilapidée, conflits d'intérêts, jeunes gens indociles, friponneries ou beuveries, et tous les petits désordres de la conduite. La lettre de cachet qui se donnait comme la volonté expresse et particulière du roi de faire enfermer l'un de ses sujets, hors des voies de la justice régulière, n'était que la réponse à cette demande venue d'en bas. Mais elle n'était pas accordée de plein droit à qui la demandait ; une enquête devait la précéder, destinée à juger du bien-fondé de la demande ; elle devait établir si cette débauche ou cette ivrognerie, ou cette violence et ce libertinage méritaient bien un internement, et dans quelles conditions et pour combien de temps : tâche de la police, qui recueillait, pour ce faire, témoignages, mouchardages, et tout ce murmure douteux qui fait brouillard autour de chacun.

Le système lettre de cachet-enfermement ne fut qu'un épisode assez bref : guère plus d'un siècle et localisé à la France seulement. Il n'en est pas moins important dans l'histoire des mécanismes du pouvoir. Il n'assure pas l'irruption spontanée de l'arbitraire royal dans l'élément le plus quotidien de la vie. Il en assure plutôt la distribution selon des circuits complexes et dans tout un jeu de demandes et de réponses. Abus de l'absolutisme ? Peut-être ; non pas cependant en ce sens que le monarque abuserait purement et simplement de son propre pouvoir, mais en ce sens que chacun peut user pour soi, à ses propres fins et contre les autres, de l'énormité du pouvoir absolu : une sorte de mise à la disposition des mécanismes de la souveraineté, une possibilité donnée, à qui sera assez adroit pour les capter, d'en détourner à son profit les effets. De là un certain nombre de conséquences : la souveraineté politique vient s'insérer au niveau le plus élémentaire du corps social ; de sujet à sujet – et il s'agit parfois des plus humbles –, entre les membres d'une même famille, dans des rapports de voisinage, d'intérêts, de métier, de rivalité, de haine et d'amour, on peut faire valoir, outre les armes traditionnelles de l'autorité et de l'obéissance, les ressources d'un pouvoir politique qui a la forme de l'absolutisme ; chacun, s'il sait jouer le jeu, peut devenir pour l'autre un monarque terrible et sans loi : *homo homini rex* ; toute une chaîne politique vient s'entrecroiser avec la trame du quotidien. Mais ce pouvoir, faut-il encore, au moins un instant se l'approprier, le canaliser, le capter et l'infléchir dans la direction qu'on veut ; il faut, pour en faire usage à son profit, le « séduire » ; il devient à la fois objet de convoitise et objet de séduction ; désirable donc, et cela dans la mesure même où il est absolument redoutable. L'intervention d'un pouvoir politique sans limites dans le

rapport quotidien devient ainsi non seulement acceptable et familier, mais profondément souhaité, non sans devenir, du fait même, le thème d'une peur généralisée. Il n'y a pas à s'étonner de cette pente qui, peu à peu, a ouvert les relations d'appartenance ou de dépendance traditionnellement liées à la famille sur des contrôles administratifs et politiques. Ni à s'étonner que le pouvoir démesuré du roi fonctionnant ainsi au milieu des passions, des rages, des misères et des vilenies, ait pu devenir, en dépit ou plutôt à cause même de son utilité, objet d'exécration. Ceux qui usaient des lettres de cachet et le roi qui les accordait ont été pris au piège de leur complicité : les premiers ont perdu de plus en plus leur puissance traditionnelle au profit d'un pouvoir administratif ; quant à lui, d'avoir été mêlé tous les jours à tant de haines et d'intrigues, il est devenu haïssable. Comme le disait le duc de Chaulieu, je crois, dans les *Mémoires de deux jeunes mariées*[2], en coupant la tête au roi, la Révolution française a décapité tous les pères de famille.

De tout cela je voudrais retenir pour l'instant ceci : avec ce dispositif des placets, des lettres de cachet, de l'internement, de la police, une infinité de discours va naître qui traverse en tous sens le quotidien et prend en charge, mais sur un mode absolument différent de l'aveu, le mal minuscule des vies sans importance. Dans les filets du pouvoir, le long de circuits assez complexes, viennent se prendre les disputes de voisinage, les querelles des parents et des enfants, les mésententes des ménages, les excès du vin et du sexe, les chamailleries publiques et bien des passions secrètes. Il y a eu là comme un immense et omniprésent appel pour la mise en discours de toutes ces agitations et de chacune de ces petites souffrances. Un murmure commence à monter qui ne s'arrêtera pas : celui par lequel les variations individuelles de la conduite, les hontes et les secrets sont offerts par le discours aux prises du pouvoir. Le quelconque cesse d'appartenir au silence, à la rumeur qui passe ou à l'aveu fugitif. Toutes ces choses qui font l'ordinaire, le détail sans importance, l'obscurité, les journées sans gloire, la vie commune, peuvent et doivent être dites – mieux, écrites. Elles sont devenues descriptibles et transcriptibles, dans la mesure même où elles sont traversées par les mécanismes d'un pouvoir politique. Longtemps n'avaient mérité d'être dits sans moquerie que les gestes des grands ; le sang, la naissance et l'exploit, seuls, donnaient droit à l'histoire. Et s'il arrivait que parfois les plus humbles accèdent à une sorte de gloire, c'était par quelque fait extraordinaire – l'éclat d'une sainteté ou l'énormité d'un forfait. Qu'il puisse y avoir dans l'ordre de tous les jours quelque chose comme un secret à lever, que l'inessentiel puisse être, d'une certaine manière, important, cela est demeuré exclu jusqu'à ce que vienne se poser, sur ces turbulences minuscules, le regard blanc du pouvoir.

Naissance, donc, d'une immense possibilité de discours. Un certain savoir du quotidien a là une part au moins de son origine et, avec lui, une grille d'intelligibilité que l'Occident a entrepris de poser sur nos gestes, sur nos manières d'être et de faire. Mais il a fallu pour cela l'omniprésence à la fois réelle et virtuelle du monarque ; il a fallu l'imaginer assez proche de toutes ces misères, assez attentif au moindre de ces désordres pour qu'on entreprenne de le solliciter ; il a fallu que lui-même apparaisse comme doté d'une sorte d'ubiquité physique. Dans sa forme première, ce discours sur le quotidien était tout entier tourné vers le roi ; il s'adressait à lui ; il avait à se glisser dans les grands rituels cérémonieux du pouvoir ; il devait en adopter la forme et en revêtir les signes. Le banal ne pouvait être dit, décrit, observé, quadrillé et qualifié que dans un rapport de pouvoir qui était hanté par la figure du roi – par son pouvoir réel et par le fantasme de sa puissance. De là la forme singulière de ce discours : il exigeait un langage décoratif, imprécateur ou suppliant. Chacune de ces petits histoires de tous les jours devait être dite avec l'emphase des rares événements qui sont dignes de retenir l'attention des monarques ; la grande rhétorique devait habiller ces affaires de rien. Jamais, plus tard, la morne administration policière ni les dossiers de la médecine ou de la psychiatrie ne retrouveront de pareils effets de langage. Parfois, un édifice verbal somptueux pour raconter une obscure vilenie ou une petite intrigue ; parfois, quelques phrases brèves qui foudroient un misérable et le replongent dans sa nuit ; ou encore le long récit des malheurs racontés sur le mode de la supplication et de l'humilité : le discours politique de la banalité ne pouvait être que solennel.

Mais il se produit aussi dans ces textes un autre effet de disparate. Souvent il arrivait que les demandes d'internement soient faites par des gens de très petite condition, peu ou pas alphabétisés ; eux-mêmes avec leurs maigres connaissances ou, à leur place, un scribe plus ou moins habile composaient comme ils le pouvaient les formules et tours de phrase qu'ils pensaient requis lorsqu'on s'adressait au roi ou aux grands, et ils les mélangeaient avec les mots maladroits et violents, les expressions de rustre par lesquels ils pensaient sans doute donner à leur suppliques plus de force et de vérité ; alors, dans des phrases solennelles et disloquées, à côté de mots amphigouriques, jaillissent des expressions rudes, maladroites, malsonnantes ; au langage obligatoire et rituel s'entrelacent les impatiences, les colères, les rages, les passions, les rancœurs, les révoltes. Une vibration et des intensités sauvages bousculent les règles de ce discours guindé et se font jour avec leurs propres manières de dire. Ainsi parle la femme de Nicolas Bienfait : elle « prend la liberté de représenter très humblement à Monseigneur que ledit Nicolas Bienfait, cocher de remise, est un homme fort débauché qui la tue de coups, et qui vend tout ayant déjà

fait mourir ses deux femmes dont la première il lui a tué son enfant dans le corps, la seconde après lui avoir vendu et mangé, par ses mauvais traitements l'a fait mourir en langueur, jusqu'à vouloir l'étrangler la veille de sa mort... La troisième, il lui veut manger le cœur sur le gril sans bien d'autres meurtres qu'il a faits ; Monseigneur, je me jette aux pieds de Votre Grandeur pour implorer Votre Miséricorde. J'espère de votre bonté que vous me rendrez justice, car ma vie étant risquée à tous moments, je ne cesserai de prier le Seigneur pour la conservation de votre santé... »

Les documents que j'ai rassemblés ici sont homogènes ; et ils risquent fort de paraître monotones. Tous cependant fonctionnent au disparate. Disparate entre les choses racontées et la manière de les dire ; disparate entre ceux qui se plaignent et supplient et ceux qui ont sur eux tout pouvoir ; disparate entre l'ordre minuscule des problèmes soulevés et l'énormité du pouvoir mis en œuvre ; disparate entre le langage de la cérémonie et du pouvoir et celui des fureurs ou des impuissances. Ce sont des textes qui regardent vers Racine, ou Bossuet, ou Crébillon ; mais ils portent avec eux toute une turbulence populaire, toute une misère et une violence, toute une « bassesse » comme on disait, qu'aucune littérature à cette époque n'aurait pu accueillir. Ils font apparaître des gueux, des pauvres gens, ou simplement des médiocres, sur un étrange théâtre où ils prennent des postures, des éclats de voix, des grandiloquences, où ils revêtent des lambeaux de draperie qui leur sont nécessaires s'ils veulent qu'on leur prête attention sur la scène du pouvoir. Ils font penser parfois à une pauvre troupe de bateleurs, qui s'affublerait tant bien que mal de quelques oripeaux autrefois somptueux pour jouer devant un public de riches qui se moquera d'eux. À cela près qu'ils jouent leur propre vie, et devant des puissants qui peuvent en décider. Des personnages de Céline voulant se faire écouter à Versailles.

Un jour viendra où tout ce disparate se trouvera effacé. Le pouvoir qui s'exercera au niveau de la vie quotidienne ne sera plus celui d'un monarque proche et lointain, tout-puissant et capricieux, source de toute justice et objet de n'importe quelle séduction, à la fois principe politique et puissance magique ; il sera constitué d'un réseau fin, différencié, continu, où se relaient les institutions diverses de la justice, de la police, de la médecine, de la psychiatrie. Et le discours qui se formera alors n'aura plus l'ancienne théâtralité artificielle et maladroite ; il se développera dans un langage qui prétendra être celui de l'observation et de la neutralité. Le banal s'analysera selon la grille efficace mais grise de l'Administration, du journalisme et de la science ; sauf à aller chercher ses splendeurs un peu plus loin de là, dans la littérature. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, on est à l'âge encore rugueux et barbare où toutes ces médiations n'existent pas ; le corps des misérables est affronté presque

directement à celui du roi, leur agitation à ses cérémonies ; il n'y a pas non plus de langage commun, mais un heurt entre les cris et les rituels, entre les désordres qu'on veut dire et la rigueur des formes qu'il faut suivre. De là, pour nous qui regardons de loin ce premier affleurement du quotidien dans le code du politique, d'étranges fulgurations, quelque chose de criard et d'intense, qui se perdra par la suite lorsqu'on fera, de ces choses et de ces hommes, des « affaires », des faits divers ou des cas.

*

Moment important que celui où une société a prêté des mots, des tournures et des phrases, des rituels de langage à la masse anonyme des gens pour qu'ils puissent parler d'eux-mêmes – en parler publiquement et sous la triple condition que ce discours soit adressé et mis en circulation dans un dispositif de pouvoir bien défini, qu'il fasse apparaître le fond jusque-là à peine perceptible des existences et qu'à partir de cette guerre infime des passions et des intérêts il donne au pouvoir la possibilité d'une intervention souveraine. L'oreille de Denys était une petite machine bien élémentaire si on la compare à celle-ci. Comme le pouvoir serait léger et facile, sans doute, à démanteler, s'il ne faisait que surveiller, épier, surprendre, interdire et punir ; mais il incite, suscite, produit ; il n'est pas simplement œil et oreille ; il fait agir et parler.

Cette machinerie a sans doute été importante pour la constitution de nouveaux savoirs. Elle n'est pas étrangère non plus à tout un nouveau régime de la littérature. Je ne veux pas dire que la lettre de cachet est au point d'origine de formes littéraires inédites, mais qu'au tournant du XVIIe et du XVIIIe siècle les rapports du discours, du pouvoir, de la vie quotidienne et de la vérité se sont noués sur un mode nouveau où la littérature se trouvait elle aussi engagée.

La fable, selon le sens du mot, c'est ce qui mérite d'être dit. Longtemps, dans la société occidentale, la vie de tous les jours n'a pu accéder au discours que traversée et transfigurée par le fabuleux ; il fallait qu'elle soit tirée hors d'elle-même par l'héroïsme, l'exploit, les aventures, la Providence et la grâce, éventuellement le forfait ; il fallait qu'elle soit marquée d'une touche d'impossible. C'est alors seulement qu'elle devenait dicible. Ce qui la mettait hors d'accès lui permettait de fonctionner comme leçon et exemple. Plus le récit sortait de l'ordinaire, plus il avait de force pour envoûter ou persuader. Dans ce jeu du « fabuleux exemplaire », l'indifférence au vrai et au faux était donc fondamentale. Et s'il arrivait qu'on

entreprenne de dire pour elle-même la médiocrité du réel, ce n'était guère que pour provoquer un effet de drôlerie : le seul fait d'en parler faisait rire.

Depuis le XVIIe siècle, l'Occident a vu naître toute une « fable » de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit. L'impossible ou le dérisoire ont cessé d'être la condition sous laquelle on pourrait raconter l'ordinaire. Naît un art du langage dont la tâche n'est plus de chanter l'improbable, mais de faire apparaître ce qui n'apparaît pas – ne peut pas ou ne doit pas apparaître : dire les derniers degrés, et les plus ténus, du réel. Au moment où on met en place un dispositif pour forcer à dire l'« infime », ce qui ne se dit pas, ce qui ne mérite aucune gloire, l'« infâme » donc, un nouvel impératif se forme qui va constituer ce qu'on pourrait appeler l'éthique immanente au discours littéraire de l'Occident : ses fonctions cérémonielles vont s'effacer peu à peu ; il n'aura plus pour tâche de manifester de façon sensible l'éclat trop visible de la force, de la grâce, de l'héroïsme, de la puissance ; mais d'aller chercher ce qui est le plus difficile à apercevoir, le plus caché, le plus malaisé à dire et à montrer, finalement le plus interdit et le plus scandaleux. Une sorte d'injonction à débusquer la part la plus nocturne et la plus quotidienne de l'existence (quitte à y découvrir parfois les figures solennelles du destin) va dessiner ce qui est la ligne de pente de la littérature depuis le XVIIe siècle, depuis qu'elle a commencé à être littérature au sens moderne du mot. Plus qu'une forme spécifique, plus qu'un rapport essentiel à la forme, c'est cette contrainte, j'allais dire cette morale, qui la caractérise et en a porté jusqu'à nous l'immense mouvement : devoir de dire les plus communs des secrets. La littérature ne résume pas à elle seule cette grande politique, cette grande éthique discursive ; elle ne s'y ramène pas non plus entièrement ; mais elle y a son lieu et ses conditions d'existence.

De là son double rapport à la vérité et au pouvoir. Alors que le fabuleux ne peut fonctionner que dans une indécision entre vrai et faux, la littérature, elle, s'instaure dans une décision de non-vérité : elle se donne explicitement comme artifice, mais en s'engageant à produire des effets de vérité qui sont reconnaissables comme tels ; l'importance qu'on a accordée, à l'époque classique, au naturel et à l'imitation est sans doute l'une des premières façons de formuler ce fonctionnement « en vérité » de la littérature. La fiction a dès lors remplacé le fabuleux, le roman s'affranchit du romanesque et ne se développera que de s'en libérer toujours plus complètement. La littérature fait donc partie de ce grand système de contrainte par lequel l'Occident a obligé le quotidien à se mettre en discours ; mais elle y occupe une place particulière : acharnée à chercher le quotidien au-dessous de lui-même, à franchir les limites, à lever brutalement ou insidieusement les secrets, à déplacer les règles et les codes, à faire dire l'inavouable, elle tendra donc à se mettre hors la loi ou du moins à

prendre sur elle la charge du scandale, de la transgression ou de la révolte. Plus que toute autre forme de langage, elle demeure le discours de l'« infamie » : à elle de dire le plus indicible – le pire, le plus secret, le plus intolérable, l'éhonté. La fascination qu'exercent l'une sur l'autre, depuis des années, psychanalyse et littérature est sur ce point significative. Mais il ne faut pas oublier que cette position singulière de la littérature n'est que l'effet d'un certain dispositif de pouvoir qui traverse en Occident l'économie des discours et les stratégies du vrai.

Je disais, en commençant, que ces textes, je voudrais qu'on les lise comme autant de « nouvelles ». C'était trop dire sans doute ; aucun ne vaudra jamais le moindre récit de Tchekhov, de Maupassant ou de James. Ni « quasi- » ni « sous-littérature », ce n'est même pas l'ébauche d'un genre ; c'est dans le désordre, le bruit et la peine, le travail du pouvoir sur les vies, et le discours qui en naît. *Manon Lescaut*[3] raconte l'une des histoires que voici.

Source : *Dits et écrits* II, pp. 237-253.

TEXTE 52

Nous voulions étudier l'histoire des rapports entre psychiatrie et justice pénale. Chemin faisant, nous avons rencontré l'affaire Rivière.

Elle était relatée dans les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* de 1836. Comme tous les autres dossiers publiés par cette revue, celui-ci comportait un résumé des faits et des expertises médico-légales. Pourtant, il présentait un certain nombre d'éléments remarquables.

1) Une série de trois rapports médicaux, qui non seulement ne portaient pas les mêmes conclusions et ne faisaient pas exactement le même genre d'analyse, mais avaient chacun une origine et un statut différents dans l'institution médicale : rapport d'un médecin de campagne ; rapport d'un médecin de ville chargé d'un asile important ; rapport enfin signé des plus grands noms de la psychiatrie et de la médecine légale de l'époque (Esquirol, Marc, Orfila, etc.). 2) Un ensemble relativement important de pièces judiciaires : parmi elles, les déclarations des témoins – tous habitants d'une petite commune normande – interrogés sur la vie, la manière d'être, le caractère, la *folie,* ou l'*imbécillité* de l'auteur du crime.

3) Enfin et surtout un mémoire, ou plutôt le fragment d'un mémoire, rédigé par l'accusé lui-même, paysan d'une vingtaine d'années qui prétendait savoir tout juste lire et écrire, et qui avait entrepris, pendant sa détention préventive, de donner *détail* et *explication* de son crime : l'assassinat de sa mère, de sa sœur et de son frère.

Un pareil ensemble nous a paru unique dans la documentation imprimée de l'époque. [...]

*

Mais de là à en faire une publication ?

Je crois que ce qui nous a fixés à ce travail, nous qui avions les uns et les autres des méthodes et des intérêts différents, c'est qu'il s'agissait d'un « dossier », c'est-à-dire d'une affaire, d'un cas, d'un événement autour duquel et à propos duquel sont venus se croiser des discours d'origine, de forme, d'organisation et de fonction différentes : celui du juge de paix, du procureur, du président des assises, du ministre de la Justice ; celui du médecin de campagne et celui d'Esquirol ; celui des villageois avec leur maire et leur curé ; enfin celui du meurtrier. Tous parlent, ou ont l'air de parler, de la même chose : c'est bien en tout cas à l'événement du 3 juin que se rapportent tous ces discours. Mais à eux tous, et dans leur hétérogénéité, ils ne forment ni une œuvre ni un texte, mais une lutte singulière, un affrontement, un rapport de pouvoir, une bataille de discours et à travers des discours. Et encore dire une bataille n'est pas assez ; plusieurs combats se sont déroulés en même temps et entrecroisés : les médecins avaient leur bataille, entre eux, avec les magistrats, avec Rivière lui-même (qui les piégeait en disant qu'il avait feint la folie) ; les magistrats avaient leur bataille à propos de expertises médicales, à propos de l'usage encore assez nouveau des circonstances atténuantes, à propos de cette série de parricides qui avait été jumelée avec celle des régicides (et Fieschi et Louis-Philippe ne sont pas loin) ; les villageois d'Aunay avaient leur bataille pour désarmer, par l'assignation de bizarrerie ou singularité, l'épouvante d'un crime commis au milieu d'eux et *sauver l'honneur d'une famille* ; enfin au centre de tout cela, Pierre Rivière avec ses innombrables et complexes machines de guerre : son crime fait pour être raconté et lui assurer ainsi la gloire avec la mort ; son récit préparé à l'avance et pour donner lieu à son crime ; ses explications orales pour faire croire à sa folie ; son texte écrit pour dissiper ce mensonge, donner des explications et appeler la mort, ce texte dans

la beauté duquel les uns verront une preuve de raison (donc la raison de condamner à mort), les autres un signe de folie (donc la raison de l'enfermer à vie).

Je crois que si nous avons décidé de publier ces documents, tous ces documents, c'est pour dresser en quelque sorte le plan de ces luttes diverses, restituer ces affrontements et ces batailles, retrouver le jeu de ces discours, comme armes, comme instruments d'attaque et de défense dans des relations de pouvoir et de savoir.

D'une façon plus précise, il nous a semblé que la publication exhaustive de ce dossier pouvait donner un exemple des matériaux qui existent actuellement dans les archives et qui s'offrent à des analyses possibles.

a) Puisque la loi de leur existence et de leur cohérence n'est ni celle d'une œuvre, ni celle d'un texte, leur étude doit permettre de tenir à l'écart les vieilles méthodes académiques de l'analyse textuelle et toutes les notions qui dérivent du prestige monotone et scolaire de l'écriture.

b) Des documents comme ceux de l'affaire Rivière doivent permettre d'analyser la formation et le jeu d'un savoir (comme celui de la médecine, de la psychiatrie, de la psycho-pathologie) dans ses rapports avec des institutions et les rôles qui y sont prescrits (comme l'institution judiciaire, avec l'expert, l'accusé, le fou-criminel, etc.)

c) Ils permettent de déchiffrer les relations de pouvoir, de domination et de lutte, à l'intérieur desquelles les discours s'établissent et fonctionnent ; ils permettent donc une analyse du discours (et même des discours scientifiques) qui soit à la fois événementielle et politique, donc stratégique.

d) On peut enfin y saisir le pouvoir de dérangement propre à un discours comme celui de Rivière et l'ensemble des tactiques par lesquelles on essaie de le recouvrir, de l'insérer et de lui donner statut comme discours d'un fou ou d'un criminel.

Source : *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère,* pp. 13-14 et 16-18.

TEXTE 53

Je ne ferai pas ici le compte des innombrables législations, règlements, circulaires qui ont dans toutes les institutions pénales du monde entier mis en œuvre d'une manière ou d'une autre cette notion d'*état dangereux.* Je voudrais seulement souligner deux ou trois choses.

La première, c'est que, depuis les grands crimes sans raison du début du XIXe siècle, ce n'est pas tellement autour de la liberté que s'est déroulé de fait le débat, même si la question est toujours restée posée. Le vrai problème, celui qui a été effectivement élaboré, ce fut celui de l'individu dangereux. Y a-t-il des individus intrinsèquement dangereux ? À quoi les reconnaît-on et comment peut-on réagir à leur présence ? Le droit pénal, au cours du siècle passé, n'a pas évolué d'une morale de la liberté à une science du déterminisme psychique ; il a plutôt étendu, organisé, codifié le soupçon et le repérage des individus dangereux, de la figure rare et monstrueuse du monomane à celle, fréquente, quotidienne, du dégénéré, du pervers, du déséquilibre constitutionnel, de l'immature, etc.

Il faut remarquer aussi que cette transformation ne s'est pas faite seulement de la médecine vers le droit, comme par la pression d'un savoir rationnel sur les vieux systèmes prescriptifs ; mais qu'elle s'est opérée par un perpétuel mécanisme d'appel et d'interaction entre le savoir médical ou psychologique et l'institution judiciaire. Ce n'est pas celle-ci qui a cédé. Il s'est constitué un domaine d'objet et un ensemble de concepts qui sont nés à leurs frontières et de leurs échanges.

Or, et c'est sur ce point que je voudrais m'arrêter, il semble bien que la plupart des notions qui ont été ainsi formées sont opératoires pour la médecine légale ou les expertises psychiatriques en matière criminelle.

Mais est-ce qu'on n'a pas introduit dans le droit bien plus que les incertitudes d'un savoir problématique, à savoir les rudiments d'un autre droit ? Car la pénalité moderne – et ceci de la façon la plus éclatante depuis Beccaria – ne donne droit à la société sur les individus que par ce qu'ils font : seul un acte, défini comme infraction par la loi, peut donner lieu à une sanction, modifiable sans doute selon les circonstances ou les intentions. Cependant, en mettant de plus en plus en avant non seulement le criminel comme sujet de l'acte, mais aussi l'individu dangereux comme virtualité d'actes, est-ce qu'on ne donne pas à la société des droits sur l'individu à partir de ce qu'il est ? Non plus certes à partir de ce qu'il est par statut (comme c'était le cas dans les sociétés d'Ancien Régime), mais de ce qu'il est par nature, selon sa constitution, selon ses traits caractériels ou ses variables pathologiques. Une justice qui tend à s'exercer sur ce qu'on est : voilà qui est exorbitant par rapport à ce droit pénal dont les réformateurs du XVIIIe siècle avaient rêvé, et qui devait sanctionner, d'une façon absolument égalitaire, les infractions explicitement et préalablement définies par la loi.

On me dira sans doute qu'en dépit de ce principe général le droit de punir, même aux XIXe siècle, s'est modulé non seulement à partir de ce que font les hommes, mais à partir de ce qu'ils sont ou de ce qu'on suppose qu'ils sont. À peine les grands codes

modernes étaient-ils mis en place qu'on a cherché à les assouplir par des législations comme celles sur les circonstances atténuantes, la récidive ou la liberté conditionnelle ; il s'agissait alors de prendre en compte au-dessous des actes celui qui les avait commis. Et sans doute l'étude fine et comparée des décisions de justice montrerait facilement que, sur la scène pénale, les infracteurs étaient au moins aussi présents que leurs infractions. Une justice qui ne s'exercerait que sur ce qu'on fait n'est sans doute qu'une utopie, et pas forcément désirable. Mais, depuis le XVIIIe siècle au moins, elle a constitué le principe directeur, le principe juridico-moral qui régit la pénalité moderne. Il n'était donc pas question, il ne peut pas être encore question de le mettre d'un coup entre parenthèses. C'est insidieusement, lentement et comme par en bas et par fragments que s'organise une pénalité sur ce qu'on est : il a fallu près de cent ans pour que cette notion d'« individu dangereux », qui était virtuellement présente dans la monomanie des premiers aliénistes, soit acceptée dans la pensée juridique, et au bout de cent ans, si elle est bien devenue un thème central dans les expertises psychiatriques (en France, c'est de la dangerosité d'un individu, beaucoup plus que de sa responsabilité que parlent les psychiatres commis comme experts), le droit et les codes semblent hésiter à lui faire place : la refonte du Code pénal qu'on prépare actuellement en France est tout juste parvenue à remplacer la vieille notion de « démence », qui rendait irresponsable l'auteur d'un acte, par les notions de discernement et de contrôle, qui n'en sont au fond que la version à peine modernisée. Peut-être pressent-on ce qu'il y aurait de redoutable à autoriser le droit à intervenir sur les individus en raison de ce qu'ils sont : une terrible société pourrait sortir de là.

Il n'en reste pas moins qu'au niveau des fonctionnements les juges, de plus en plus, ont besoin de croire qu'ils jugent un homme tel qu'il est et selon ce qu'il est. La scène que j'évoquais en commençant en porte bien témoignage : lorsqu'un homme arrive devant ses juges avec seulement ses crimes, lorsqu'il n'a rien d'autre à dire, lorsqu'il ne fait pas au tribunal la grâce de lui livrer quelque chose comme le secret de lui-même, alors...

Source : *Dits et écrits* II, pp. 462-464.

TEXTE 54

Longtemps nous aurions supporté, et nous subirions aujourd'hui encore, un régime victorien. L'impériale bégueule figurerait au blason de notre sexualité, retenue, muette, hypocrite.

Au début du XVIIe siècle encore, une certaine franchise avait cours, dit-on. Les pratiques ne cherchaient guère le secret ; les mots se disaient sans réticence excessive, et les choses sans trop de déguisement ; on avait, avec l'illicite, une familiarité tolérante. Les codes du grossier, de l'obscène, de l'indécent étaient bien lâches, si on les compare à ceux du XIXe siècle. Des gestes directs, des discours sans honte, des transgressions visibles, des anatomies montrées et facilement mêlées, des enfants délurés rôdant sans gêne ni scandale parmi les rires des adultes : les corps « faisaient la roue ».

À ce plein jour, un rapide crépuscule aurait fait suite, jusqu'aux nuits monotones de la bourgeoisie victorienne. La sexualité est alors soigneusement renfermée. Elle emménage. La famille conjugale la confisque. Et l'absorbe tout entière dans le sérieux de la fonction de reproduire. Autour du sexe, on se tait. Le couple, légitime et procréateur, fait la loi. Il s'impose comme modèle, fait valoir la norme, détient la vérité, garde le droit de parler en se réservant le principe du secret. Dans l'espace social, comme au cœur de chaque maison, un seul lieu de sexualité reconnue, mais utilitaire et fécond : la chambre des parents. Le reste n'a plus qu'à s'estomper ; la convenance des attitudes esquive les corps, la décence des mots blanchit les discours. Et le stérile, s'il vient à insister et à trop se montrer, vire à l'anormal : il en recevra le statut et devra en payer les sanctions.

Ce qui n'est pas ordonné à la génération ou transfiguré par elle n'a plus ni feu ni loi. Ni verbe non plus. À la fois chassé, dénié et réduit au silence. Non seulement ça n'existe pas, mais ça ne doit pas exister et on le fera disparaître dès la moindre manifestation – actes ou paroles. Les enfants, par exemple, on sait bien qu'ils n'ont pas de sexe, raison de le leur interdire, raison pour défendre qu'ils en parlent, raison pour se fermer les yeux et se boucher les oreilles partout où ils viendraient à en faire montre, raison pour imposer un silence général et appliqué. Tel serait le propre de la répression, et ce qui la distingue des interdits que maintient la simple loi pénale : elle fonctionne bien comme condamnation à disparaître, mais aussi comme injonction de silence, affirmation d'inexistence, et constat, par conséquent, que de tout cela il n'y a rien à dire, ni à avoir, ni à savoir. Ainsi, dans sa logique boiteuse, irait l'hypocrisie de nos sociétés bourgeoises. Forcées cependant à quelques concessions. S'il faut vraiment faire place aux sexualités illégitimes, qu'elles aillent faire leur tapage ailleurs : là où on peut les réinscrire sinon dans les circuits de la production, du moins dans ceux du profit. La maison close et la maison de santé

seront ces lieux de tolérance : la prostituée, le client et le souteneur, le psychiatre et son hystérique – ces « autres victoriens » dirait Stephen Marcus – semblent avoir subrepticement fait passer le plaisir qui ne se dit pas dans l'ordre des choses qui se comptent ; les mots, les gestes, autorisés alors en sourdine, s'y échangent au prix fort. Là seulement le sexe sauvage aurait droit à des formes de réel, mais bien insularisées, et à des types de discours clandestins, circonscrits, codés. Partout ailleurs le puritanisme moderne aurait imposé son triple décret d'interdiction, d'inexistence et de mutisme.

De ces deux longs siècles où l'histoire de la sexualité devrait se lire d'abord comme la chronique d'une répression croissante, serions-nous affranchis ? Si peu, nous dit-on encore. [...]

Or, par rapport à ce que j'appellerais cette « hypothèse répressive », on peut élever trois doutes considérables. Premier doute : la répression du sexe est-elle bien une évidence historique ? Ce qui se révèle à un tout premier regard – et qui autorise par conséquent à poser une hypothèse de départ – est-ce bien l'accentuation ou peut-être l'instauration depuis le XVIIe siècle d'un régime de répression sur le sexe ? Question proprement historique. Deuxième doute : la mécanique du pouvoir, et en particulier celle qui est mise en jeu dans une société comme la nôtre, est-elle bien pour l'essentiel de l'ordre de la répression ? L'interdit, la censure, la dénégation sont-ils bien les formes selon lesquelles le pouvoir s'exerce d'une façon générale, peut-être, dans toute société, et à coup sûr dans la nôtre ? Question historico-théorique. Enfin troisième doute : le discours critique qui s'adresse à la répression vient-il croiser pour lui barrer la route un mécanisme de pouvoir qui avait fonctionné jusque-là sans contestation ou bien ne fait-il pas partie du même réseau historique que ce qu'il dénonce (et sans doute travestit) en l'appelant « répression » ? Y a-t-il bien une rupture historique entre l'âge de la répression et l'analyse critique de la répression ? Question historico-politique. En introduisant ces trois doutes, il ne s'agit pas seulement de faire des contre-hypothèses, symétriques et inverses des premières ; il ne s'agit pas de dire : la sexualité, loin d'avoir été réprimée dans les sociétés capitalistes et bourgeoises, a bénéficié au contraire d'un régime de liberté constante ; il ne s'agit pas de dire : le pouvoir, dans des sociétés comme les nôtres, est plus tolérant que répressif et la critique qu'on fait de la répression peut bien se donner des airs de rupture, elle fait partie d'un processus beaucoup plus ancien qu'elle et selon le sens dans lequel on lira ce processus, elle apparaîtra comme un nouvel épisode dans l'atténuation des interdits ou comme une forme plus rusée ou plus discrète du pouvoir.

Les doutes que je voudrais opposer à l'hypothèse répressive ont pour but moins de montrer qu'elle est fausse que de la replacer dans une économie générale des discours sur le sexe à l'intérieur des sociétés modernes depuis le XVII[e] siècle. Pourquoi a-t-on parlé de la sexualité, qu'en a-t-on dit ? Quels étaient les effets de pouvoir induits par ce qu'on en disait ? Quels liens entre ces discours, ces effets de pouvoir et les plaisirs qui se trouvaient investis par eux ? Quel savoir se formait à partir de là ? Bref, il s'agit de déterminer, dans son fonctionnement et dans ses raisons d'être, le régime de pouvoir-savoir-plaisir qui soutient chez nous le discours sur la sexualité humaine. De là le fait que le point essentiel (en première instance du moins) n'est pas tellement de savoir si au sexe on dit oui ou non, si on formule des interdits ou des permissions, si on affirme son importance ou si on nie ses effets, si on châtie ou non les mots dont on se sert pour le désigner ; mais de prendre en considération le fait qu'on en parle, ceux qui en parlent, les lieux et points de vue d'où on en parle, les institutions qui incitent à en parler, qui emmagasinent et diffusent ce qu'on en dit, bref, le « fait discursif » global, la « mise en discours » du sexe. De là aussi le fait que le point important sera de savoir sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels discours le pouvoir parvient jusqu'aux conduites les plus ténues et les plus individuelles, quels chemins lui permettent d'atteindre les formes rares ou à peine perceptibles du désir, comment il pénètre et contrôle le plaisir quotidien – tout ceci avec des effets qui peuvent être de refus, de barrage, de disqualification, mais aussi d'incitation, d'intensification, bref les « techniques polymorphes du pouvoir ». De là enfin le fait que le point important ne sera pas de déterminer si ces productions discursives et ces effets de pouvoir conduisent à formuler la vérité du sexe, ou des mensonges au contraire destinés à l'occulter, mais de dégager la « volonté de savoir » qui leur sert à la fois de support et d'instrument.

Il faut bien s'entendre ; je ne prétends pas que le sexe n'a pas été prohibé ou barré ou masqué ou méconnu depuis l'âge classique ; je n'affirme même pas qu'il l'a été de ce moment moins qu'auparavant. Je ne dis pas que l'interdit du sexe est un leurre ; mais que c'est un leurre d'en faire l'élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire l'histoire de ce qui a été dit à propos du sexe à partir de l'époque moderne. Tous ces éléments négatifs – défenses, refus, censures, dénégations – que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui sont loin de se réduire à eux.

En somme, je voudrais détacher l'analyse des privilèges qu'on accorde d'ordinaire à l'économie de rareté et aux principes de raréfaction, pour chercher au contraire les instances de production discursive (qui bien sûr ménagent aussi des silences), de production de pouvoir (qui ont parfois pour fonction d'interdire), des productions de savoir (lesquelles font souvent circuler des erreurs ou des méconnaissances systématiques) ; je voudrais faire l'histoire de ces instances et de leurs transformations. Or un tout premier survol, fait de ce point de vue, semble indiquer que depuis la fin du XVIe siècle, la « mise en discours » du sexe, loin de subir un processus de restriction, a au contraire été soumise à un mécanisme d'incitation croissante ; que les techniques de pouvoir qui s'exercent sur le sexe n'ont pas obéi à un principe de sélection rigoureuse mais au contraire de dissémination et d'implantation des sexualités polymorphes et que la volonté de savoir ne s'est pas arrêtée devant un tabou à ne pas lever, mais qu'elle s'est acharnée – à travers bien des erreurs sans doute – à constituer une science de la sexualité. Ce sont ces mouvements que je voudrais, passant en quelque sorte derrière l'hypothèse répressive et les faits d'interdiction ou d'exclusion qu'elle invoque, faire apparaître maintenant de façon schématique, à partir de quelques faits historiques, ayant valeur de marques.

Source : *La Volonté de savoir,* pp. 9-11 et 18-22.

TEXTE 55

Il y a historiquement deux grandes procédures pour produire la vérité du sexe.

D'un côté, les sociétés – et elles ont été nombreuses : la Chine, le Japon, l'Inde, Rome, les sociétés arabo-musulmanes – qui se sont dotées d'une *ars erotica.* Dans l'art érotique, la vérité est extraite du plaisir lui-même, pris comme pratique et recueilli comme expérience ; ce n'est pas par rapport à une loi absolue du permis et du défendu, ce n'est point par référence à un critère d'utilité, que le plaisir est pris en compte ; mais, d'abord et avant tout par rapport à lui-même, il y est à connaître comme plaisir, donc selon son intensité, sa qualité spécifique, sa durée, ses réverbérations dans le corps et l'âme. Mieux : ce savoir doit être reversé, à mesure, dans la pratique sexuelle elle-même, pour la travailler comme de l'intérieur et amplifier ses effets. Ainsi, se constitue un savoir qui doit demeurer secret, non point

à cause d'un soupçon d'infamie qui marquerait son objet, mais par la nécessité de le tenir dans la plus grande réserve, puisque, selon la tradition, il perdrait à être divulgué son efficace et sa vertu. Le rapport au maître détenteur des secrets est donc fondamental ; seul, celui-ci peut le transmettre sur le mode ésotérique et au terme d'une initiation où il guide, avec un savoir et une sévérité sans faille, le cheminement du disciple. De cet art magistral, les effets, bien plus généreux que ne le laisserait supposer la sécheresse de ses recettes, doivent transfigurer celui sur qui il fait tomber ses privilèges : maîtrise absolue du corps, jouissance unique, oubli du temps et des limites, élixir de longue vie, exil de la mort et de ses menaces.

Notre civilisation, en première approche du moins, n'a pas d'*ars erotica.* En revanche, elle est la seule, sans doute, à pratiquer une *scientia sexualis.* Ou plutôt, à avoir développé au cours des siècles, pour dire la vérité du sexe, des procédures qui s'ordonnent pour l'essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : il s'agit de l'aveu.

Depuis le Moyen Âge au moins, les sociétés occidentales ont placé l'aveu parmi les rituels majeurs dont on attend la production de vérité : réglementation du sacrement de pénitence par le Concile de Latran, en 1215, développement des techniques de confession qui s'en est suivi, recul dans la justice criminelle des procédures accusatoires, disparition des épreuves de culpabilité (serments, duels, jugements de Dieu) et développement des méthodes d'interrogation et d'enquête, part de plus en plus grande prise par l'administration royale dans la poursuite des infractions et ceci aux dépens des procédés de transaction privée, mise en place des tribunaux d'Inquisition, tout cela a contribué à donner à l'aveu un rôle central dans l'ordre des pouvoirs civils et religieux. L'évolution du mot « aveu » et de la fonction juridique qu'il a désignée est en elle-même caractéristique : de l'« aveu », garantie de statut, d'identité et de valeur accordée à quelqu'un par un autre, on est passé à l'« aveu », reconnaissance par quelqu'un de ses propres actions ou pensées. L'individu s'est longtemps authentifié par la référence des autres et la manifestation de son lien à autrui (famille, allégeance, protection) ; puis on l'a authentifié par le discours de vérité qu'il était capable ou obligé de tenir sur lui-même. L'aveu de la vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir.

En tout cas, à côté des rituels de l'épreuve, à côté des cautions données par l'autorité de la tradition, à côté des témoignages, mais aussi des procédés savants d'observation et de démonstration, l'aveu est devenu, en Occident, une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai. Nous sommes devenus, depuis lors, une société singulièrement avouante. L'aveu a diffusé loin ses effets : dans la justice, dans la médecine, dans la pédagogie, dans les rapports

familiaux, dans les relations amoureuses, dans l'ordre le plus quotidien, et dans les rites les plus solennels ; on avoue ses crimes, on avoue ses péchés, on avoue ses pensées et ses désirs, on avoue son passé et ses rêves, on avoue son enfance ; on avoue ses maladies et ses misères ; on s'emploie avec la plus grande exactitude à dire ce qu'il y a de plus difficile à dire ; on avoue en public et en privé, à ses parents, à ses éducateurs, à son médecin, à ceux qu'on aime, on se fait à soi-même, dans le plaisir et la peine, des aveux impossibles à tout autre, et dont on fait des livres. On avoue – ou on est forcé d'avouer. Quand il n'est pas spontané, ou imposé par quelque impératif intérieur, l'aveu est extorqué ; on le débusque dans l'âme, ou on l'arrache au corps. Depuis le Moyen Âge, la torture l'accompagne comme une ombre, et le soutient quand il se dérobe : noirs jumeaux[4]. Comme la tendresse la plus désarmée, les plus sanglants des pouvoirs ont besoin de confession. L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu.

De là sans doute une métamorphose dans la littérature : d'un plaisir de raconter et d'entendre, qui était centré sur le récit héroïque ou merveilleux des « épreuves » de bravoure ou de sainteté, on est passé à une littérature ordonnée à la tâche infinie de faire lever du fond de soi-même, entre les mots, une vérité que la forme même de l'aveu fait miroiter comme l'inaccessible. De là aussi, cette autre manière de philosopher : chercher le rapport fondamental au vrai, non pas simplement en soi-même – dans quelque savoir oublié, ou dans une certaine trace originaire – mais dans l'examen de soi-même qui délivre, à travers tant d'impressions fugitives, les certitudes fondamentales de la conscience. L'obligation de l'aveu nous est maintenant renvoyée à partir de tant de points différents, elle nous est désormais si profondément incorporée que nous ne la percevons plus comme l'effet d'un pouvoir qui nous contraint ; il nous semble au contraire que la vérité, au plus secret de nous-même, ne « demande » qu'à se faire jour ; que si elle n'y accède pas, c'est qu'une contrainte la retient, que la violence d'un pouvoir pèse sur elle, et qu'elle ne pourra s'articuler enfin qu'au prix d'une sorte de libération. L'aveu affranchit, le pouvoir réduit au silence ; la vérité n'appartient pas à l'ordre du pouvoir, mais elle est dans une parenté originaire avec la liberté : autant de thèmes traditionnels dans la philosophie, qu'une « histoire politique de la vérité » devrait retourner en montrant que la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir. L'aveu en est un exemple.

Il faut être soi-même bien piégé par cette ruse interne de l'aveu, pour prêter à la censure, à l'interdiction de dire et de penser, un rôle fondamental ; il faut se faire une représentation bien inversée du pouvoir pour croire que nous parlent de liberté toutes ces voix qui, depuis tant de temps, dans notre civilisation, ressassent la

formidable injonction d'avoir à dire ce qu'on est, ce qu'on a fait, ce dont on se souvient et ce qu'on a oublié, ce qu'on cache et ce qui se cache, ce à quoi on ne pense pas et ce qu'on pense ne pas penser. Immense ouvrage auquel l'Occident a plié des générations pour produire – pendant que d'autres formes de travail assuraient l'accumulation du capital – l'assujettissement des hommes : je veux dire leur constitution comme « sujets », aux deux sens du mot. Qu'on s'imagine combien dut paraître exorbitant, au début du XIIIe siècle, l'ordre donné à tous les chrétiens d'avoir à s'agenouiller une fois l'an au moins pour avouer, sans en omettre une seule, chacune de leurs fautes. Et, qu'on songe, sept siècles plus tard, à ce partisan obscur venu rejoindre, au fond de la montagne, la résistance serbe ; ses chefs lui demandent d'écrire sa vie ; et quand il apporte ces quelques pauvres feuilles, griffonnées dans la nuit, on ne les regarde pas, on lui dit seulement : « Recommence, et dis la vérité. » Les fameux interdits de langage auxquels on prête tant de poids devraient-ils faire oublier ce joug millénaire de l'aveu ?

Or, depuis la pénitence chrétienne jusqu'aujourd'hui, le sexe fut matière privilégiée de confession. Ce qu'on cache, dit-on. Et si c'était au contraire ce que, d'une façon toute particulière, on avoue ? Si l'obligation de le cacher n'était qu'un autre aspect du devoir de l'avouer (le celer d'autant mieux et avec d'autant plus de soin que l'aveu en est plus important, exige un rituel plus strict et promet des effets plus décisifs) ? Si le sexe était, dans notre société, à une échelle de plusieurs siècles maintenant, ce qui est placé sous le régime sans défaillance de l'aveu ? La mise en discours du sexe dont on parlait plus haut, la dissémination et le renforcement du disparate sexuel sont peut-être deux pièces d'un même dispositif ; elles s'y articulent grâce à l'élément central d'un aveu qui contraint à l'énonciation véridique de la singularité sexuelle – aussi extrême qu'elle soit. En Grèce, la vérité et le sexe se liaient dans la forme de la pédagogie, par la transmission, corps à corps, d'un savoir précieux ; le sexe servait de support aux initiations de la connaissance. Pour nous, c'est dans l'aveu que se lient la vérité et le sexe, par l'expression obligatoire et exhaustive d'un secret individuel. Mais, cette fois, c'est la vérité qui sert de support au sexe et à ses manifestations.

Or, l'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé ; c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier ; un rituel où la vérité s'authentifie de l'obstacle et des résistances qu'elle a eu à lever pour se formuler ; un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses

conséquences externes, produit, chez qui l'articule, des modifications intrinsèques : elle l'innocente, elle le rachète, elle le purifie, elle le décharge de ses fautes, elle le libère, elle lui promet le salut. Pendant des siècles, la vérité du sexe a été prise, au moins pour l'essentiel, dans cette forme discursive. Et, non point dans celle de l'enseignement (l'éducation sexuelle se limitera aux principes généraux et aux règles de prudence) ; non point dans celle de l'initiation (restée pour l'essentiel une pratique muette, que l'acte de déniaiser ou de déflorer rend seulement risible ou violente). C'est une forme, on le voit bien, qui est au plus loin de celle qui régit « l'art érotique ». Par la structure de pouvoir qui lui est immanente, le discours de l'aveu ne saurait venir d'en haut, comme dans l'*ars erotica,* et par la volonté souveraine du maître, mais d'en bas, comme une parole requise, obligée, faisant sauter par quelque contrainte impérieuse les sceaux de la retenue ou de l'oubli. Ce qu'il suppose de secret n'est pas lié au prix élevé de ce qu'il a à dire et au petit nombre de ceux qui méritent d'en bénéficier ; mais à son obscure familiarité et à sa bassesse générale. Sa vérité n'est pas garantie par l'autorité hautaine du magistère ni par la tradition qu'il transmet, mais par le lien, l'appartenance essentielle dans le discours entre celui qui parle et ce dont il parle. En revanche, l'instance de domination n'est pas du côté de celui qui parle (car c'est lui qui est contraint) mais du côté de celui qui écoute et se tait ; non pas du côté de celui qui sait et fait réponse, mais du côté de celui qui interroge et n'est pas censé savoir. Et ce discours de vérité enfin prend effet, non pas dans celui qui le reçoit, mais dans celui auquel on l'arrache. Nous sommes au plus loin, avec ces vérités avouées, des initiations savantes au plaisir, avec leur technique et leur mystique. Nous appartenons, en revanche, à une société qui a ordonné, non dans la transmission du secret, mais autour de la lente montée de la confidence, le difficile savoir du sexe.

*

L'aveu a été, et demeure encore aujourd'hui, la matrice générale qui régit la production du discours vrai sur le sexe. Il a été toutefois considérablement transformé. Longtemps, il était resté solidement encastré dans la pratique de la pénitence. Mais, peu à peu, depuis le protestantisme, la Contre-Réforme, la pédagogie du XVIIIe siècle et la médecine du XIXe, il a perdu sa localisation rituelle et exclusive ; il a diffusé ; on l'a utilisé dans toute une série de rapports : enfants et parents, élèves et pédagogues, malades et psychiatres, délinquants et experts. Les motivations et les effets qu'on en attend se sont diversifiés, de même que les formes

qu'il prend : interrogatoires, consultations, récits autobiographiques, lettres ; ils sont consignés, transcrits, réunis en dossiers, publiés et commentés. Mais surtout l'aveu s'ouvre, sinon à d'autres domaines, au moins à de nouvelles manières de les parcourir. Il ne s'agit plus seulement de dire ce qui a été fait – l'acte sexuel – et comment ; mais de restituer en lui et autour de lui, les pensées qui l'ont doublé, les obsessions qui l'accompagnent, les images, les désirs, les modulations et la qualité du plaisir qui l'habitent. Pour la première fois sans doute une société s'est penchée pour solliciter et entendre la confidence même des plaisirs individuels.

Dissémination, donc, des procédures d'aveu, localisation multiple de leur contrainte, extension de leur domaine : il s'est constitué peu à peu une grande archive des plaisirs du sexe. Cette archive s'est longtemps effacée à mesure qu'elle se constituait. Elle passait sans traces (ainsi le voulait la confession chrétienne), jusqu'à ce que la médecine, la psychiatrie, la pédagogie aussi, aient commencé à la solidifier : Campe, Salzmann, puis surtout Kaan, Krafft-Ebing, Tardieu, Molle, Havelock Ellis, ont réuni avec soin toute cette lyrique pauvre du disparate sexuel. Ainsi les sociétés occidentales ont commencé à tenir le registre indéfini de leurs plaisirs. Elles en ont établi l'herbier, instauré la classification ; elles ont décrit les déficiences quotidiennes comme les bizarreries ou les exaspérations. Moment important : il est facile de rire des psychiatres du XIXe siècle, qui s'excusaient avec emphase des horreurs auxquelles ils allaient devoir donner la parole, en évoquant les « attentats aux mœurs » ou les « aberrations des sens génériques ». Je serais prêt plutôt à saluer leur sérieux : ils avaient le sens de l'événement. C'était le moment où les plaisirs les plus singuliers étaient appelés à tenir sur eux-mêmes un discours de vérité qui avait à s'articuler non plus sur celui qui parle du péché et du salut, de la mort et de l'éternité, mais sur celui qui parle du corps et de la vie – sur le discours de la science. Il y avait de quoi faire trembler les mots ; se constituait alors cette chose improbable : une science-aveu, une science qui prenait appui sur les rituels de l'aveu et sur ses contenus, une science qui supposait cette extorsion multiple et insistante, et se donnait pour objet l'inavouable-avoué. Scandale, bien sûr, répulsion en tout cas du discours scientifique, si hautement institutionnalisé au XIXe siècle, quand il dut prendre en charge tout ce discours d'en bas. Paradoxe théorique aussi et de méthode : les longues discussions sur la possibilité de constituer une science du sujet, la validité de l'introspection, l'évidence du vécu, ou la présence à soi de la conscience, répondaient sans doute à ce problème qui était inhérent au fonctionnement des discours de vérité dans notre société : peut-on articuler la production de la vérité selon le vieux modèle juridico-religieux de l'aveu, et l'extorsion de la confidence selon la règle du discours scientifique ? Laissons dire

ceux qui croient que la vérité du sexe a été élidée plus rigoureusement que jamais au XIXe siècle, par un redoutable mécanisme de barrage et un déficit central du discours. Déficit, non pas, mais surcharge, reduplication, plutôt trop que pas assez de discours, en tout cas interférence entre deux modalités de production du vrai : les procédures d'aveu et la discursivité scientifique.

Et, au lieu de faire le compte des erreurs, des naïvetés, des moralismes qui ont peuplé au XIXe siècle les discours de vérité sur le sexe, il vaudrait mieux repérer les procédés par lesquels cette volonté de savoir relative au sexe, qui caractérise l'Occident moderne, a fait fonctionner les rituels de l'aveu dans les schémas de la régularité scientifique : comment est-on parvenu à constituer cette immense et traditionnelle extorsion d'aveu sexuel dans des formes scientifiques ?

1) *Par une codification clinique du « faire-parler »* : combiner la confession avec l'examen, le récit de soi-même avec le déploiement d'un ensemble de signes et de symptômes déchiffrables ; l'interrogatoire, le questionnaire serré, l'hypnose avec le rappel des souvenirs, les associations libres : autant de moyens pour réinscrire la procédure d'aveu dans un champ d'observations scientifiquement acceptables.

2) *Par le postulat d'une causalité générale et diffuse :* devoir tout dire, pouvoir interroger sur tout, trouvera sa justification dans le principe que le sexe est doté d'un pouvoir causal inépuisable et polymorphe. L'événement le plus discret dans la conduite sexuelle – accident ou déviation, déficit ou excès – est supposé capable d'entraîner les conséquences les plus variées tout au long de l'existence ; il n'est guère de maladie ou de trouble physique auquel le XIXe siècle n'ait imaginé une part au moins d'étiologie sexuelle. Des mauvaises habitudes des enfants aux phtisies des adultes, aux apoplexies des vieillards, aux maladies nerveuses et aux dégénérescences de la race, la médecine d'alors a tissé tout un réseau de causalité sexuelle. Il peut bien nous paraître fantastique. Le principe du sexe « cause de tout et de n'importe quoi » est l'envers théorique d'une exigence technique : faire fonctionner dans une pratique de type scientifique les procédures d'un aveu qui devait être à la fois total, méticuleux et constant. Les dangers illimités que porte avec lui le sexe justifient le caractère exhaustif de l'inquisition à laquelle on le soumet.

3) *Par le principe d'une latence intrinsèque à la sexualité* : s'il faut arracher la vérité du sexe par la technique de l'aveu, ce n'est pas simplement parce qu'elle est difficile à dire, ou frappée par les interdits de la décence. Mais, parce que le fonctionnement du sexe est obscur ; parce qu'il est de sa nature d'échapper et que son énergie comme ses mécanismes se dérobent ; parce que son pouvoir causal est en partie

clandestin. En l'intégrant à un projet de discours scientifique, le XIXe siècle a déplacé l'aveu ; il tend à ne plus porter seulement sur ce que le sujet voudrait bien cacher ; mais, sur ce qui lui est caché à lui-même, ne pouvant venir à la lumière que petit à petit et par le travail d'un aveu auquel, chacun de leur côté, participent l'interrogateur et l'interrogé. Le principe d'une latence essentielle à la sexualité permet d'articuler sur une pratique scientifique la contrainte d'un aveu difficile. Il faut bien l'arracher, et de force, puisque ça se cache.

4) *Par la méthode de l'interprétation :* s'il faut avouer, ce n'est pas seulement parce que celui auquel on avoue aurait le pouvoir de pardonner, de consoler et de diriger. C'est que le travail de la vérité à produire, si on veut scientifiquement le valider, doit passer par cette relation. Elle ne réside pas dans le seul sujet qui, en avouant, la porterait toute faite à la lumière. Elle se constitue en partie double : présente, mais incomplète, aveugle à elle-même chez celui qui parle, elle ne peut s'achever que chez celui qui la recueille. À lui de dire la vérité de cette vérité obscure : il faut doubler la révélation de l'aveu par le déchiffrement de ce qu'il dit. Celui qui écoute ne sera pas simplement le maître du pardon, le juge qui condamne ou tient quitte ; il sera le maître de la vérité. Sa fonction est herméneutique. Par rapport à l'aveu, son pouvoir n'est pas seulement de l'exiger, avant qu'il soit fait, ou de décider, après qu'il a été proféré ; il est de constituer, à travers lui et en le décryptant, un discours de vérité. En faisant de l'aveu, non plus une preuve, mais un signe, et de la sexualité quelque chose à interpréter, le XIXe siècle s'est donné la possibilité de faire fonctionner les procédures d'aveu dans la formation régulière d'un discours scientifique.

5) *Par la médicalisation des effets de l'aveu* : l'obtention de l'aveu et ses effets sont recodés dans la forme d'opérations thérapeutiques. Ce qui veut dire d'abord que le domaine du sexe ne sera plus placé seulement sur le registre de la faute et du péché, de l'excès ou de la transgression, mais sous le régime (qui n'en est d'ailleurs que la transposition) du normal et du pathologique ; on définit pour la première fois une morbidité propre au sexuel ; le sexe apparaît comme un champ de haute fragilité pathologique : surface de répercussion pour les autres maladies, mais aussi foyer d'une nosographie propre, celle de l'instinct, des penchants, des images, du plaisir, de la conduite. Cela veut dire aussi que l'aveu prendra son sens et sa nécessité parmi les interventions médicales : exigé par le médecin, nécessaire pour le diagnostic et efficace, par lui-même, dans la cure. Le vrai, s'il est dit à temps, à qui il faut, et par celui qui en est à la fois le détenteur et le responsable, guérit.

Prenons des repères historiques larges : notre société, en rompant avec les traditions de l'*ars erotica,* s'est donné une *scientia sexualis.* Plus précisément, elle a poursuivi la tâche de produire des discours vrais sur le sexe, et ceci en ajustant, non sans mal, l'ancienne procédure de l'aveu sur les règles du discours scientifique. La *scientia sexualis,* développée à partir du XIXe siècle, garde paradoxalement pour noyau le rite singulier de la confession obligatoire et exhaustive, qui fut dans l'Occident chrétien la première technique pour produire la vérité du sexe. Ce rite, depuis le XVIe, s'était peu à peu détaché du sacrement de pénitence, et par l'intermédiaire de la conduction des âmes et de la direction de conscience – *ars artium* – il a émigré vers la pédagogie, vers les rapports des adultes et des enfants, vers les relations familiales, vers la médecine et la psychiatrie. En tout cas, depuis cent cinquante ans bientôt, un dispositif complexe est en place pour produire sur le sexe des discours vrais : un dispositif qui enjambe largement l'histoire puisqu'il branche la vieille injonction de l'aveu sur les méthodes de l'écoute clinique. Et c'est au travers de ce dispositif qu'a pu apparaître comme vérité du sexe et de ses plaisirs quelque chose comme la « sexualité ».

La « sexualité » : corrélatif de cette pratique discursive lentement développée qu'est la *scientia sexualis.* De cette sexualité, les caractères fondamentaux ne traduisent pas une représentation plus ou moins brouillée par l'idéologie, ou une méconnaissance induite par les interdits ; ils correspondent aux exigences fonctionnelles du discours qui doit produire sa vérité. Au point de croisement d'une technique d'aveu et d'une discursivité scientifique, là où il a fallu trouver entre elles quelques grands mécanismes d'ajustement (technique d'écoute, postulat de causalité, principe de latence, règle de l'interprétation, impératif de médicalisation), la sexualité s'est définie comme étant « par nature » : un domaine pénétrable à des processus pathologiques, et appelant donc des interventions de thérapeutiques ou de normalisation ; un champ de significations à déchiffrer ; un lieu de processus cachés par des mécanismes spécifiques ; un foyer de relations causales indéfinies, une parole obscure qu'il faut à la fois débusquer et écouter. C'est l'« économie » des discours, je veux dire leur technologie intrinsèque, les nécessités de leur fonctionnement, les tactiques qu'ils mettent en œuvre, les effets de pouvoir qui les sous-tendent et qu'ils véhiculent – c'est cela et non point un système de représentations qui détermine les caractères fondamentaux de ce qu'ils disent. L'histoire de la sexualité – c'est-à-dire de ce qui a fonctionné au XIXe siècle comme domaine de vérité spécifique – doit se faire d'abord du point de vue d'une histoire des discours.

Avançons l'hypothèse générale du travail. La société qui se développe au XVIIIe siècle – qu'on appellera comme on voudra bourgeoise, capitaliste ou industrielle –

n'a pas opposé au sexe un refus fondamental de le reconnaître. Elle a au contraire mis en œuvre tout un appareil pour produire sur lui des discours vrais. Non seulement, elle a beaucoup parlé de lui et contraint chacun à en parler ; mais elle a entrepris d'en formuler la vérité réglée. Comme si elle suspectait en lui un secret capital. Comme si elle avait besoin de cette production de vérité. Comme s'il lui était essentiel que le sexe soit inscrit, non seulement dans une économie du plaisir, mais dans un régime ordonné de savoir. Ainsi, il est devenu peu à peu l'objet du grand soupçon ; le sens général et inquiétant qui traverse malgré nous nos conduites et nos existences ; le point de fragilité par où nous viennent les menaces du mal ; le fragment de nuit que chacun de nous porte en soi. Signification générale, secret universel, cause omniprésente, peur qui ne cesse pas. Si bien que dans cette « question » du sexe (aux deux sens, d'interrogatoire et de problématisation ; d'exigence d'aveu et d'intégration à un champ de rationalité), deux processus se développent, renvoyant toujours de l'un à l'autre : nous lui demandons de dire la vérité (mais nous nous réservons, puisqu'il est le secret et qu'il s'échappe à lui-même, de dire nous-mêmes la vérité enfin éclairée, enfin déchiffrée de sa vérité) ; et nous lui demandons de nous dire notre vérité, ou plutôt, nous lui demandons de dire la vérité profondément enfouie de cette vérité de nous-mêmes que nous croyons posséder en conscience immédiate. Nous lui disons sa vérité, en déchiffrant ce qu'il nous en dit ; il nous dit la nôtre en libérant ce qui s'en dérobe. C'est de ce jeu que s'est constitué, lentement depuis plusieurs siècles, un savoir du sujet ; savoir, non pas tellement de sa forme, mais de ce qui le scinde ; de ce qui le détermine peut-être, mais surtout le fait échapper à lui-même. Cela a pu paraître imprévu, mais ne doit guère étonner quand on songe à la longue histoire de la confession chrétienne et judiciaire, aux déplacements et transformations de cette forme de savoir-pouvoir, si capitale en Occident, qu'est l'aveu : selon des cercles de plus en plus serrés, le projet d'une science du sujet s'est mis à graviter autour de la question du sexe. La causalité dans le sujet, l'inconscient du sujet, la vérité du sujet dans l'autre qui sait, le savoir en lui de ce qu'il ne sait pas lui-même, tout cela a trouvé à se déployer dans le discours du sexe. Non point, cependant, en raison de quelque propriété naturelle inhérente au sexe lui-même, mais en fonction des tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ce discours.

Source : *La Volonté de savoir,* pp. 76-94.

TEXTE 56

Donc : analyser la formation d'un certain type de savoir sur le sexe, en termes non de répression ou de loi, mais de pouvoir. Mais ce mot de « pouvoir » risque d'induire plusieurs malentendus. Malentendus concernant son identité, sa forme, son unité. Par pouvoir, je ne veux pas dire « le Pouvoir », comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. La condition de possibilité du pouvoir, en tout cas le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus « périphériques », et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Et « le » pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'auto-

reproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée.

Faut-il alors retourner la formule et dire que la politique, c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens ? Peut-être, si on veut toujours maintenir un écart entre guerre et politique, devrait-on avancer plutôt que cette multiplicité des rapports de force peut-être codée – en partie et jamais totalement – soit dans la forme de la « guerre », soit dans la forme de la « politique » ; ce seraient là deux stratégies différentes (mais promptes à basculer l'une dans l'autre) pour intégrer ces rapports de force déséquilibrés, hétérogènes, instables, tendus.

En suivant cette ligne, on pourrait avancer un certain nombre de propositions :

– que le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper ; le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles ;

– que les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles), mais qu'elles leur sont immanentes ; elles sont les effets immédiats des partages, inégalités et déséquilibres qui s'y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations ; les relations de pouvoir ne sont pas en positions de superstructure, avec un simple rôle de prohibition ou de reconduction ; elles ont, là où elles jouent, un rôle directement producteur ;

– que le pouvoir vient d'en bas ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social. Il faut plutôt supposer que les rapports de force multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social. Ceux-ci forment alors une ligne de force générale qui traverse les affrontements locaux, et les relie ; bien sûr, en retour, ils procèdent sur eux à des redistributions, à des alignements, à des homogénéisations, à des aménagements de série, à des mises en convergence. Les grandes dominations sont

les effets hégémoniques que soutient continûment l'intensité de tous ces affrontements ;

– que les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives. Si, de fait, elles sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'elles seraient l'effet, en terme de causalité, d'une instance autre, qui les « expliquerait », mais, c'est qu'elles sont, de part en part, traversées par un calcul : pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs. Mais cela ne veut pas dire qu'il résulte du choix ou de la décision d'un sujet individuel ; ne cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité ; ni la caste qui gouverne, ni les groupes qui contrôlent les appareils de l'État, ni ceux qui prennent les décisions économiques les plus importantes ne gèrent l'ensemble du réseau de pouvoir qui fonctionne dans une société (et la fait fonctionner) ; la rationalité du pouvoir, c'est celle de tactiques souvent fort explicites au niveau limité où elles s'inscrivent – cynisme local du pouvoir – qui, s'enchaînant les unes aux autres, s'appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leur condition, dessinent finalement des dispositifs d'ensemble : là, la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant, il arrive qu'il n'y ait plus personne pour les avoir conçues et bien peu pour les formuler : caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les « inventeurs » ou les responsables sont souvent sans hypocrisie ;

– que là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Faut-il dire qu'on est nécessairement « dans » le pouvoir, qu'on ne lui « échappe » pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait immanquablement soumis à la loi ? Ou que, l'histoire étant la ruse de la raison, le pouvoir, lui, serait la ruse de l'histoire – celui qui toujours gagne ? Ce serait méconnaître le caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir. Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais *des* résistances qui sont des cas d'espèces : possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles ; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'en sont que le contrecoup, la marque en creux, formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaite. Les

résistances ne relèvent pas de quelques principes hétérogènes ; mais elles ne sont pas pour autant leurre ou promesse nécessairement déçue. Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir ; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis. Elles sont donc, elles aussi, distribuées de façon irrégulière : les points, les nœuds, les foyers de résistance sont disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace, dressant parfois des groupes ou des individus de manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportements. Des grandes ruptures radicales, des partages binaires et massifs ? Parfois. Mais on a affaire le plus souvent à des points de résistance mobiles et transitoires, introduisant dans une société des clivages qui se déplacent, brisant des unités et suscitant des regroupements, sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les remodelant, traçant en eux, dans leur corps et dans leur âme, des régions irréductibles. Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles. Et, c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir.

*

C'est dans ce champ des rapports de force qu'il faut tenter d'analyser les mécanismes de pouvoir. Ainsi, on échappera à ce système Souverain-Loi qui a si longtemps fasciné la pensée politique. Et, s'il est vrai que Machiavel fut un des rares – et c'était là sans doute le scandale de son « cynisme » – à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faut-il faire un pas de plus, se passer du personnage du Prince et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force.

Pour en revenir au sexe et aux discours de vérité qui l'ont pris en charge, la question à résoudre ne doit donc pas être : étant donné telle structure étatique, comment et pourquoi « le » pouvoir a-t-il besoin d'instituer un savoir du sexe ? Ce ne sera pas non plus : à quelle domination d'ensemble a servi le soin apporté, depuis le XVIIIe siècle, à produire sur le sexe des discours vrais ? Ni non plus : quelle loi a présidé à la fois à la régularité du comportement sexuel et à la conformité de ce qu'on en disait ? Mais : dans tel type de discours sur le sexe, dans telle forme d'extorsion de vérité qui apparaît historiquement et dans des lieux déterminés

(autour du corps de l'enfant, à propos du sexe de la femme, à l'occasion des pratiques de restrictions des naissances, etc.) quelles sont les relations de pouvoir, les plus immédiates, les plus locales, qui sont à l'œuvre ? Comment rendent-elles possibles ces sortes de discours, et inversement comment ces discours leur servent-ils de support ? Comment le jeu de ces relations de pouvoir se trouve-t-il modifié par leur exercice même – renforcement de certains termes, affaiblissement d'autres, effets de résistance, contre-investissements, de sorte qu'il n'y a pas eu, donné une fois pour toutes, un type d'assujettissement stable ? Comment ces relations de pouvoir se lient-elles les unes aux autres selon la logique d'une stratégie globale qui prend rétrospectivement l'allure d'une politique unitaire et volontariste du sexe ? En gros : plutôt que de rapporter à la forme unique du grand Pouvoir, toutes les violences infinitésimales qui s'exercent sur le sexe, tous les regards troubles qu'on porte sur lui et tous les caches dont on en oblitère la connaissance possible, il s'agit d'immerger la production foisonnante des discours sur le sexe dans le champ des relations de pouvoir multiples et mobiles.

[...] Il s'agit en somme de s'orienter vers une conception du pouvoir qui, au privilège de la loi, substitue le point de vue de l'efficacité, au privilège de l'interdit le point de vue de l'efficacité tactique, au privilège de la souveraineté, l'analyse d'un champ multiple et mobile de rapports de force où se produisent des effets globaux, mais jamais totalement stables, de domination. Le modèle stratégique, plutôt que le modèle du droit. Et cela, non point par choix spéculatif ou préférence théorique ; mais parce qu'en effet, c'est un des traits fondamentaux des sociétés occidentales que les rapports de force qui longtemps avaient trouvé dans la guerre, dans toutes les formes de guerre, leur expression principale se sont petit à petit investis dans l'ordre du pouvoir politique.

Source : *La Volonté de savoir,* pp. 121-129, 135.

TEXTE 57

Longtemps, un des privilèges caractéristiques du pouvoir souverain avait été le droit de vie et de mort. Sans doute dérivait-il formellement de la vieille *patria potestas* qui donnait au père de famille romain le droit de « disposer » de la vie de ses enfants comme de celle des esclaves ; il la leur avait « donnée », il pouvait la leur

retirer. Le droit de vie et de mort tel qu'il se formule chez les théoriciens classiques en est une forme déjà considérablement atténuée. Du souverain à ses sujets, on ne conçoit plus qu'il s'exerce dans l'absolu et inconditionnellement, mais dans les seuls cas où le souverain se trouve exposé dans son existence même : une sorte de droit de réplique. Est-il menacé par des ennemis extérieurs, qui veulent le renverser ou contester ses droits ? Il peut alors légitimement faire la guerre, et demander à ses sujets de prendre part à la défense de l'État ; sans « se proposer directement leur mort », il lui est licite d'« exposer leur vie » : en ce sens, il exerce sur eux un droit « indirect » de vie et de mort[5]. Mais si c'est l'un d'eux qui se dresse contre lui et enfreint ses lois, alors il peut exercer sur sa vie un pouvoir direct : à titre de châtiment, il le tuera. Ainsi entendu, le droit de vie et de mort n'est plus un privilège absolu : il est conditionné par la défense du souverain, et sa survie propre. Faut-il le concevoir avec Hobbes comme la transposition au prince du droit que chacun posséderait à l'état de nature de défendre sa vie au prix de la mort des autres ? Ou faut-il y voir un droit spécifique qui apparaît avec la formation de cet être juridique nouveau qu'est le souverain[6] ? De toute façon le droit de vie et de mort, sous cette forme moderne, relative et limitée, comme sous sa forme ancienne et absolue, est un droit dissymétrique. Le souverain n'y exerce son droit sur la vie qu'en faisant jouer son droit de tuer, ou en le retenant ; il ne marque son pouvoir sur la vie que par la mort qu'il est en mesure d'exiger. Le droit qui se formule comme « de vie et de mort » est en fait le droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre. Après tout, il se symbolisait par le glaive. Et peut-être faut-il rapporter cette forme juridique à un type historique de société où le pouvoir s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang, imposée aux sujets. Le pouvoir y était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie ; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer.

Or, l'Occident a connu depuis l'âge classique une très profonde transformation de ces mécanismes du pouvoir. Le « prélèvement » tend à n'en plus être la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces qu'il soumet : un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament. Cette mort, qui se fondait sur le droit du souverain de se défendre ou de demander

qu'on le défende, va apparaître comme le simple envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer. Jamais les guerres n'ont été plus sanglantes pourtant que depuis le XIXe siècle et, même toutes proportions gardées, jamais les régimes n'avaient jusque-là pratiqué sur leurs propres populations de pareils holocaustes. Mais ce formidable pouvoir de mort – et c'est peut-être ce qui lui donne une part de sa force et du cynisme avec lequel il a repoussé si loin ses propres limites : se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre ; elles se font au nom de l'existence de tous ; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux. C'est comme gestionnaire de la vie et de la survie, des corps et de la race que tant de régimes ont pu mener tant de guerres, en faisant tuer tant d'hommes. Et par un retournement qui permet de boucler le cercle, plus la technologie des guerres les a fait virer à la destruction exhaustive, plus en effet la décision qui les ouvre et celle qui vient les clore s'ordonnent à la question nue de la survie. La situation atomique est aujourd'hui au point d'aboutissement de ce processus : le pouvoir d'exposer une population à une mort générale est l'envers du pouvoir de garantir à une autre son maintien dans l'existence. Le principe : pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre États ; mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population. Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer ; c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population.

J'aurais pu prendre, à un autre niveau, l'exemple de la peine de mort. Elle a été longtemps avec la guerre l'autre forme du droit de glaive ; elle constituait la réponse du souverain à qui attaquait sa volonté, sa loi, sa personne. Ceux qui meurent sur l'échafaud sont devenus de plus en plus rares, à l'inverse de ceux qui meurent dans les guerres. Mais c'est pour les mêmes raisons que ceux-ci sont devenus plus nombreux et ceux-là plus rares. Dès lors que le pouvoir s'est donné pour fonction de gérer la vie, ce n'est pas la naissance de sentiments humanitaires, c'est la raison d'être du pouvoir et la logique de son exercice qui ont rendu de plus en plus difficile l'application de la peine de mort. Comment un pouvoir peut-il exercer dans la mise à mort ses plus hautes prérogatives, si son rôle majeur est d'assurer, de soutenir, de renforcer, de multiplier la vie et de la mettre en ordre ? Pour un tel pouvoir

l'exécution capitale est à la fois la limite, le scandale et la contradiction. De là le fait qu'on n'a pu la maintenir qu'en invoquant moins l'énormité du crime lui-même que la monstruosité du criminel, son incorrigibilité, et la sauvegarde de la société. On tue légitimement ceux qui sont pour les autres une sorte de danger biologique.

On pourrait dire qu'au vieux droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre s'est substitué un pouvoir de *faire* vivre ou de *rejeter* dans la mort. C'est peut-être ainsi que s'explique cette disqualification de la mort que marque la désuétude récente des rituels qui l'accompagnaient. Le soin qu'on met à esquiver la mort est moins lié à une angoisse nouvelle qui la rendrait insupportable pour nos sociétés qu'au fait que les procédures de pouvoir n'ont pas cessé de s'en détourner. Avec le passage d'un monde à l'autre, la mort était la relève d'une souveraineté terrestre par une autre, singulièrement plus puissante ; le faste qui l'entourait relevait de la cérémonie politique. C'est sur la vie maintenant et tout au long de son déroulement que le pouvoir établit ses prises ; la mort en est la limite, le moment qui lui échappe ; elle devient le point le plus secret de l'existence, le plus « privé ». Il ne faut pas s'étonner que le suicide – crime autrefois puisqu'il était une manière d'usurper sur le droit de mort que le souverain, celui d'ici-bas ou celui de l'au-delà, avait seul le droit d'exercer – soit devenu au cours du XIXe siècle une des premières conduites à entrer dans le champ de l'analyse sociologique ; il faisait apparaître aux frontières et dans les interstices du pouvoir qui s'exerce sur la vie, le droit individuel et privé de mourir. Cette obstination à mourir, si étrange et pourtant si régulière, si constante dans ses manifestations, si peu explicable par conséquent par des particularités ou accidents individuels, fut un des premiers étonnements d'une société où le pouvoir politique venait de se donner pour tâche de gérer la vie.

Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVIIe siècle sous deux formes principales ; elles ne sont pas antithétiques ; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines : anatomo-politique du corps humain.* Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIIIe siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série

d'interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique de la population.* Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part.

La vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie. Développement rapide au cours de l'âge classique des disciplines diverses – écoles, collèges, casernes, ateliers ; apparition aussi, dans le champ des pratiques politiques et des observations économiques, des problèmes de natalité, de longévité, de santé publique, d'habitat, de migration ; explosion, donc, de techniques diverses et nombreuses pour obtenir l'assujettissement des corps et le contrôle des populations. S'ouvre ainsi l'ère d'un « bio-pouvoir ». Les deux directions dans lesquelles il se développe apparaissent encore au XVIIIe siècle nettement séparées. Du côté de la discipline, ce sont des institutions comme l'armée ou l'école ; ce sont des réflexions sur la tactique, sur l'apprentissage, sur l'éducation, sur l'ordre des sociétés ; elles vont des analyses proprement militaires du Maréchal de Saxe aux rêves politiques de Guibert ou de Servan. Du côté des régulations de population, c'est la démographie, c'est l'estimation du rapport entre ressources et habitants, c'est la mise en tableau des richesses et de leur circulation, des vies et de leur durée probable : c'est Quesnay, Moheau, Süssmilch. La philosophie des « Idéologues » comme théorie de l'idée, du signe, de la genèse individuelle des sensations mais aussi de la composition sociale des intérêts, l'Idéologie comme doctrine de l'apprentissage mais aussi du contrat et de la formation réglée du corps social constitue sans doute le discours abstrait dans lequel on a cherché à coordonner ces deux techniques de pouvoir pour en faire la théorie générale. En fait, leur articulation ne se fera pas au niveau d'un discours spéculatif mais dans la forme d'agencements concrets qui constitueront la grande technologie du pouvoir au XIXe siècle : le dispositif de sexualité sera l'un d'entre eux, et l'un des plus importants.

Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. Mais il a exigé davantage ; il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité ; il lui a fallu des méthodes de pouvoir

susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficiles à assujettir ; si le développement des grands appareils d'État, comme *institutions* de pouvoir, a assuré le maintien des rapports de production, les rudiments d'anatomo- et de bio-politique, inventés aux XVIIIe siècle comme *techniques* de pouvoir présentes à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses (la famille comme l'armée, l'école ou la police, la médecine individuelle ou l'administration des collectivités), ont agi au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l'œuvre et les soutiennent ; ils ont opéré aussi comme facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociale, agissant sur les forces respectives des uns et des autres, garantissant des rapports de domination et des effets d'hégémonie ; l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus possibles par l'exercice du bio-pouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiples. L'investissement du corps vivant, sa valorisation et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment-là indispensables.

On sait combien de fois a été posée la question du rôle qu'a pu avoir, dans la toute première formation du capitalisme, une morale ascétique ; mais ce qui s'est passé au XVIIIe siècle dans certains pays d'Occident, et qui a été lié par le développement du capitalisme, est un phénomène autre et peut-être d'une plus grande ampleur que cette nouvelle morale, qui semblait disqualifier le corps ; ce ne fut rien de moins que l'entrée de la vie dans l'histoire – je veux dire l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir –, dans le champ des techniques politiques. Il ne s'agit pas de prétendre qu'à ce moment-là s'est produit le premier contact de la vie et de l'histoire. Au contraire, la pression du biologique sur l'historique était restée, pendant des millénaires, extrêmement forte ; l'épidémie et la famine constituaient les deux grandes formes dramatiques de ce rapport qui demeurait ainsi placé sous le signe de la mort ; par un processus circulaire, le développement économique et principalement agricole du XVIIIe siècle, l'augmentation de la productivité et des ressources encore plus rapide que la croissance démographique qu'elle favorisait, ont permis que se desserrent un peu ces menaces profondes : l'ère des grands ravages de la faim et de la peste – sauf quelques résurgences – est close avant la Révolution française ; la mort commence à ne plus harceler directement la vie. Mais en même temps le développement des connaissances concernant la vie en général, l'amélioration des techniques agricoles, les observations et les mesures visant la vie et la survie des hommes, contribuaient à ce desserrement : une relative maîtrise sur la

vie écartait quelques-unes des imminences de la mort. Dans l'espace de jeu ainsi acquis, l'organisant et l'élargissant, des procédés de pouvoir et de savoir prennent en compte les processus de la vie et entreprennent de les contrôler et de les modifier. L'homme occidental apprend peu à peu ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective, des forces qu'on peut modifier et un espace où on peut les répartir de façon optimale. Pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. Celui-ci n'aura plus affaire seulement à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants, et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-même ; c'est la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps. Si on peut appeler « bio-histoire » les pressions par lesquelles les mouvements de la vie et les processus de l'histoire interfèrent les uns avec les autres, il faudrait parler de « bio-politique » pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine ; ce n'est point que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominent et la gèrent ; sans cesse elle leur échappe. Hors du monde occidental, la famine existe, à une échelle plus importante que jamais ; et les risques biologiques encourus par l'espèce sont peut-être plus grands, plus graves en tout cas, qu'avant la naissance de la microbiologie. Mais ce qu'on pourrait appeler le « seuil de modernité biologique » d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.

Cette transformation a eu des conséquences considérables. Inutile d'insister ici sur la rupture qui s'est alors produite dans le régime du discours scientifique et sur la manière dont la double problématique de la vie et de l'homme est venue traverser et redistribuer l'ordre de l'épistémè classique. Si la question de l'homme a été posée – dans sa spécificité de vivant et dans sa spécificité par rapport aux vivants – la raison en est à chercher dans le nouveau mode de rapport de l'histoire et de la vie : dans cette position double de la vie qui la met à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques de savoir et de pouvoir. Inutile d'insister non plus sur la prolifération des

technologies politiques, qui à partir de là vont investir le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence.

Une autre conséquence de ce développement du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi. La loi ne peut pas ne pas être armée, et son arme, par excellence, c'est la mort ; à ceux qui la transgressent, elle répond, au moins à titre d'ultime recours, par cette menace absolue. La loi se réfère toujours au glaive. Mais un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs. Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. Un tel pouvoir a à qualifier, à mesurer, à apprécier, à hiérarchiser, plutôt qu'à se manifester dans son éclat meurtrier ; il n'a pas à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain ; il opère des distributions autour de la norme. Je ne veux pas dire que la loi s'efface ou que les institutions de justice tendent à disparaître ; mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et que l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices. Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. Par rapport aux sociétés que nous avons connues jusqu'au XVIIIe siècle, nous sommes entrés dans une phase de régression du juridique ; les Constitutions écrites dans le monde entier depuis la Révolution française, les Codes rédigés et remaniés, toute une activité législative permanente et bruyante ne doivent pas faire illusion : ce sont là les formes qui rendent acceptable un pouvoir essentiellement normalisateur.

Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIXe siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. Depuis le siècle passé, les grandes luttes qui mettent en question le système général de pouvoir ne se font plus au nom d'un retour aux anciens droits, ou en fonction du rêve millénaire d'un cycle des temps et d'un âge d'or. On n'attend plus l'empereur des pauvres, ni le royaume des derniers jours, ni même seulement le rétablissement des justices qu'on imagine ancestrales ; ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie ; on a là un processus très réel de lutte ; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler. C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le « droit » à la vie, au corps, à la

santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le « droit », par-delà toutes les oppressions ou « aliénations », à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être, ce « droit » si incompréhensible pour le système juridique classique, a été la réplique politique à toutes ces procédures nouvelles de pouvoir qui, elles non plus, ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté.

*

Sur ce fond, peut se comprendre l'importance prise par le sexe comme enjeu politique. C'est qu'il est à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie. D'un côté il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies. De l'autre, il relève de la régulation des populations, par tous les effets globaux qu'il induit. Il s'insère simultanément sur les deux registres ; il donne lieu à des surveillances infinitésimales, à des contrôles de tous les instants, à des aménagements spatiaux d'une extrême méticulosité, à des examens médicaux ou psychologiques indéfinis, à tout un micro-pouvoir sur le corps ; mais il donne lieu aussi à des mesures massives, à des estimations statistiques, à des interventions qui visent le corps social tout entier ou des groupes pris dans leur ensemble. Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce. On se sert de lui comme matrice des disciplines et comme principe des régulations. C'est pourquoi, au XIXe siècle, la sexualité est poursuivie jusque dans le plus petit détail des existences ; elle est traquée dans les conduites, pourchassée dans les rêves ; on la suspecte sous les moindres folies, on la poursuit jusque dans les premières années de l'enfance ; elle devient le chiffre de l'individualité, à la fois ce qui permet de l'analyser et ce qui rend possible de la dresser. Mais on la voit aussi devenir thème d'opérations politiques, d'interventions économiques (par des incitations ou des freins à la procréation), de campagnes idéologiques de moralisation ou de responsabilisation : on la fait valoir comme l'indice de force d'une société, révélant aussi bien son énergie politique que sa vigueur biologique. D'un pôle à l'autre de cette technologie du sexe, s'échelonne toute une série de tactiques diverses qui combinent selon des proportions variées l'objectif de la discipline du corps et celui de la régulation des populations.

Source : *La Volonté de savoir,* pp. 177-193.

TEXTE 58

« Il y a eu tant d'action dans le passé, disait D. H. Lawrence, particulièrement d'action sexuelle, une si monotone et lassante répétition sans nul développement parallèle dans la pensée et la compréhension. À présent, notre affaire est de comprendre la sexualité. Aujourd'hui, la compréhension pleinement consciente de l'instinct sexuel importe plus que l'acte sexuel. »

Peut-être un jour s'étonnera-t-on. On comprendra mal qu'une civilisation si vouée par ailleurs à développer d'immenses appareils de production et de destruction ait trouvé le temps et l'infinie patience de s'interroger avec autant d'anxiété sur ce qu'il en est du sexe ; on sourira peut-être en se rappelant que ces hommes que nous avons été croyaient qu'il y a de ce côté-là une vérité au moins aussi précieuse que celle qu'ils avaient déjà demandée à la terre, aux étoiles et aux formes pures de leur pensée : on sera surpris de l'acharnement que nous avons mis à feindre d'arracher à sa nuit une sexualité que tout – nos discours, nos habitudes, nos institutions, nos règlements, nos savoirs – produisait en pleine lumière et relançait avec fracas. Et on se demandera pourquoi nous avons tant voulu lever la loi du silence sur ce qui était la plus bruyante de nos préoccupations. Le bruit, rétrospectivement, pourra paraître démesuré, mais plus étrange encore notre entêtement à n'y déchiffrer que refus de parler et consigne de se taire. On s'interrogera sur ce qui a pu nous rendre si présomptueux ; on cherchera pourquoi nous nous sommes attribué le mérite d'avoir, les premiers, accordé au sexe, contre toute une morale millénaire, l'importance que nous disons être la sienne et comment nous avons pu nous glorifier de nous être affranchis enfin au XXe siècle d'un temps de longue et dure répression – celui d'un ascétisme chrétien prolongé, infléchi, avaricieusement et vétilleusement utilisé par les impératifs de l'économie bourgeoise. Et là où nous voyons aujourd'hui l'histoire d'une censure difficilement levée, on reconnaîtra plutôt la longue montée à travers les siècles d'un dispositif complexe pour faire parler du sexe, pour y attacher notre attention et notre souci, pour nous faire croire à la souveraineté de sa loi alors que nous sommes travaillés en fait par les mécanismes de pouvoir de la sexualité.

On se moquera du reproche de pansexualisme qui fut un moment objecté à Freud et à la psychanalyse. Mais ceux qui paraîtront aveugles seront peut-être moins ceux qui l'ont formulé que ceux qui l'ont écarté d'un revers de main, comme s'il

traduisait seulement les frayeurs d'une vieille pudibonderie. Car les premiers, après tout, ont été seulement surpris par un processus qui avait commencé depuis bien longtemps et dont ils n'avaient pas vu qu'il les entourait déjà de toutes parts ; ils avaient attribué au seul mauvais génie de Freud ce qui avait été préparé de longue main ; ils s'étaient trompés de date quant à la mise en place, dans notre société, d'un dispositif général de sexualité. Mais les seconds, eux, ont fait erreur sur la nature du processus ; ils ont cru que Freud restituait enfin au sexe, par un retournement soudain, la part qui lui était due et qui lui avait été si longtemps contestée ; ils n'ont pas vu que le bon génie de Freud l'avait placé en un des points décisifs marqués depuis le XVIIIe siècle par les stratégies de savoir et de pouvoir ; et qu'il relançait ainsi avec une efficacité admirable, digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours. On évoque souvent les innombrables procédés par lesquels le christianisme ancien nous aurait fait détester le corps ; mais songeons un peu à toutes ces ruses par lesquelles, depuis plusieurs siècles, on nous a fait aimer le sexe, par lesquelles on nous a rendu désirable de le connaître, et précieux tout ce qui s'en dit ; par lesquelles aussi on nous a incités à déployer toutes nos habiletés pour le surprendre, et attachés au devoir d'en extraire la vérité ; par lesquelles on nous a culpabilisés de l'avoir si longtemps méconnu. Ce sont elles qui mériteraient, aujourd'hui, d'étonner. Et nous devons songer qu'un jour, peut-être, dans une autre économie des corps et des plaisirs, on ne comprendra plus bien comment les ruses de la sexualité, et du pouvoir qui en soutient le dispositif, sont parvenues à nous soumettre à cette austère monarchie du sexe, au point de nous vouer à la tâche indéfinie de forcer son secret et d'extorquer à cette ombre les aveux les plus vrais.

Ironie de ce dispositif : il nous fait croire qu'il y va de notre « libération ».

Source : *La Volonté de savoir,* pp. 208-211.

TEXTE 59

Avons-nous *vraiment* besoin d'un *vrai* sexe ? Avec une constance qui touche à l'entêtement, les sociétés de l'Occident moderne ont répondu par l'affirmative. Elles ont fait jouer obstinément cette question du « vrai sexe » dans un ordre de choses où

on pouvait s'imaginer que seuls comptent la réalité des corps et l'intensité des plaisirs.

Longtemps, toutefois, on n'a pas eu de telles exigences. Le prouve l'histoire du statut que la médecine et la justice ont accordé aux hermaphrodites. On a mis bien longtemps à postuler qu'un hermaphrodite devait avoir un seul, un vrai sexe. Pendant des siècles, on a admis tout simplement qu'il en avait deux. Monstruosité qui suscitait l'épouvante et appelait les supplices ? Les choses, en fait, ont été beaucoup plus compliquées. On a, c'est vrai, plusieurs témoignages de mises à mort, soit dans l'Antiquité, soit au Moyen Âge. Mais on a aussi une jurisprudence abondante et d'un tout autre type. Au Moyen Âge, les règles de droit – canonique et civil – étaient sur ce point fort claires : étaient appelés hermaphrodites ceux en qui se juxtaposaient, selon des proportions qui pouvaient être variables, les deux sexes. En ce cas, c'était le rôle du père ou du parrain (de ceux, donc, qui « nommaient » l'enfant), de fixer, au moment du baptême, le sexe qui allait être retenu. Le cas échéant, on conseillait de choisir celui des deux sexes qui paraissait l'emporter, ayant « le plus de vigueur » ou « le plus de chaleur ». Mais, plus tard, au seuil de l'âge adulte, lorsque venait pour lui le moment de se marier, l'hermaphrodite était libre de décider lui-même s'il voulait toujours être du sexe qu'on lui avait attribué, ou s'il préférait l'autre. Seul impératif : n'en plus changer, garder jusqu'à la fin de ses jours celui qu'il avait déclaré alors, sous peine d'être considéré comme sodomite. Ce sont ces changements d'option et non pas le mélange anatomique des sexes qui ont entraîné la plupart des condamnations d'hermaphrodites dont on a gardé la trace en France, pour la période du Moyen Âge et de la Renaissance.

[À partir du XVIIIe siècle[7]], les théories biologiques de la sexualité, les conditions juridiques de l'individu, les formes de contrôle administratif dans les États modernes ont conduit peu à peu à refuser l'idée d'un mélange des deux sexes en un seul corps et à restreindre par conséquent le libre choix des individus incertains. Désormais, à chacun, un sexe, et un seul. À chacun son identité sexuelle première, profonde, déterminée et déterminante ; quant aux éléments de l'autre sexe qui éventuellement apparaissent, ils ne peuvent être qu'accidentels, superficiels ou même tout simplement illusoires. Du point de vue médical, cela veut dire qu'en présence d'un hermaphrodite il ne s'agira plus de reconnaître la présence de deux sexes juxtaposés ou entremêlés, ni de savoir lequel des deux prévaut sur l'autre ; mais de déchiffrer quel est le vrai sexe qui se cache sous des apparences confuses ; le médecin aura en quelque sorte à déshabiller les anatomies trompeuses et à retrouver, derrière des organes qui peuvent avoir revêtu les formes du sexe opposé, le seul vrai sexe. Pour qui sait regarder et examiner, les mélanges de sexes ne sont que des déguisements de

la nature : les hermaphrodites sont toujours des « pseudo-hermaphrodites ». Telle est du moins la thèse qui a eu tendance à s'accréditer, au XVIIIe siècle, à travers un certain nombre d'affaires importantes et passionnément discutées.

Du point de vue du droit, cela impliquait évidemment la disparition du libre choix. Ce n'est plus à l'individu de décider de quel sexe il veut être, juridiquement ou socialement ; mais c'est à l'expert de dire quel sexe la nature lui a choisi, et auquel par conséquent la société doit lui demander de se tenir. La justice, s'il faut faire appel à elle (lorsque, par exemple, quelqu'un est soupçonné de ne pas vivre sous son vrai sexe et de s'être abusivement marié), aura à établir ou à rétablir la légitimité d'une nature qu'on n'a pas suffisamment bien reconnue. Mais si la nature, par ses fantaisies ou accidents, peut « tromper » l'observateur et cacher pendant un temps le vrai sexe, on peut bien soupçonner aussi les individus de dissimuler la conscience profonde de leur vrai sexe et de profiter de quelques bizarreries anatomiques pour se servir de leur propre corps comme s'il était d'un autre sexe. En bref, les fantasmagories de la nature peuvent servir aux errements du libertinage. De là, l'intérêt *moral* du diagnostic *médical* du vrai sexe.

Je sais bien que la médecine du XIXe siècle et du XXe a corrigé beaucoup de choses dans ce simplisme réducteur. Nul ne dirait plus aujourd'hui que tous les hermaphrodites sont « pseudo- », même si on restreint considérablement un domaine dans lequel on faisait entrer autrefois, pêle-mêle, beaucoup d'anomalies anatomiques diverses. On admet aussi, avec d'ailleurs beaucoup de difficultés, la possibilité pour un individu d'adopter un sexe qui n'est pas biologiquement le sien.

Pourtant, l'idée qu'on doit bien avoir finalement un vrai sexe est loin d'être tout à fait dissipée. Quelle que soit sur ce point l'opinion des biologistes, on trouve au moins à l'état diffus, non seulement dans la psychiatrie, la psychanalyse, la psychologie, mais aussi dans l'opinion courante, l'idée qu'entre sexe et vérité il existe des relations complexes, obscures et essentielles. On est, c'est certain, plus tolérant à l'égard des pratiques qui transgressent les lois. Mais on continue à penser que certaines d'entre elles insultent à « la vérité » : un homme « passif », une femme « virile », des gens de même sexe qui s'aiment entre eux : on est disposé peut-être à admettre que ce n'est pas une grave atteinte à l'ordre établi ; mais on est assez prêt à croire qu'il y a là quelque chose comme une « erreur ». Une « erreur » entendue au sens le plus traditionnellement philosophique : une manière de faire qui n'est pas adéquate à la réalité ; l'irrégularité sexuelle est perçue peu ou prou comme appartenant au monde des chimères. C'est pourquoi on se défait assez difficilement de l'idée que ce ne sont pas des crimes ; mais moins aisément encore de la suspicion que ce sont des « inventions » complaisantes[8], mais inutiles de toute façon et qu'il

vaudrait mieux dissiper. Réveillez-vous, jeunes gens, de vos jouissances illusoires ; dépouillez vos déguisements et rappelez-vous que vous avez un sexe, un vrai.

Et puis on admet aussi que c'est du côté du sexe qu'il faut chercher les vérités les plus secrètes et les plus profondes de l'individu ; que c'est là qu'on peut le mieux découvrir ce qu'il est et ce qui le détermine ; et si pendant des siècles on a cru qu'il fallait cacher les choses du sexe parce qu'elles étaient honteuses, on sait maintenant que c'est le sexe lui-même qui cache les parties les plus secrètes de l'individu : la structure de ses fantasmes, les racines de son moi, les formes de son rapport au réel. Au fond du sexe, la vérité.

Au point de croisement de ces deux idées – qu'il ne faut pas nous tromper en ce qui concerne notre sexe, et que notre sexe recèle ce qu'il y a de plus vrai en nous –, la psychanalyse a enraciné sa vigueur culturelle. Elle nous promet à la fois notre sexe, le vrai, et toute cette vérité de nous-même qui veille secrètement en lui.

*

Dans cette étrange histoire du « vrai sexe », le mémoire d'Alexina Barbin est un document. Il n'est pas unique, mais il est assez rare. C'est le journal ou plutôt les souvenirs laissés par l'un de ces individus auxquels la médecine et la justice du XIXe siècle demandaient avec acharnement quelle était leur véritable identité sexuelle.

Élevée comme une jeune fille pauvre et méritante dans un milieu presque exclusivement féminin et fortement religieux, Herculine Barbin, surnommée dans son entourage Alexina, avait été finalement reconnue comme un « vrai » garçon ; obligé de changer de sexe légal, après une procédure judiciaire et une modification de son état civil, il fut incapable de s'adapter à son identité nouvelle et finit par se suicider. Je serais tenté de dire que l'histoire était banale – n'étaient deux ou trois choses qui lui donnent une particulière intensité.

La date, d'abord. Vers les années 1860-1870, on est justement à l'une de ces époques où s'est pratiqué avec le plus d'intensité la recherche de l'identité dans l'ordre sexuel : sexe vrai des hermaphrodites, mais aussi identification des différentes perversions, leur classement, leur caractérisation, etc. ; bref, le problème de l'individu et de l'espèce dans l'ordre des anomalies sexuelles. C'est sous le titre de *Question d'identité* que fut publiée en 1860 dans une revue médicale la première observation sur A.B.[9] ; c'est dans un live sur la *Question médicolégale de l'identité*[10] que Tardieu a publié la seule partie de ses souvenirs qu'on ait pu

retrouver ; Herculine-Adélaïde Barbin, ou encore Alexina Barbin, ou encore Abel Barbin, désigné dans son propre texte soit sous le prénom d'Alexina, soit sous celui de Camille, a été l'un de ces héros malheureux de la chasse à l'identité.

Avec ce style élégant, apprêté, allusif, un peu emphatique et désuet qui était pour les pensionnats d'alors non seulement une façon d'écrire, mais une manière de vivre, le récit échappe à toutes les prises possibles de l'identification. Le dur jeu de la vérité, que les médecins imposeront plus tard à l'anatomie incertaine d'Alexina, personne n'avait consenti à le jouer dans le milieu de femmes où elle avait vécu, jusqu'à une découverte que chacun retardait le plus possible et que deux hommes, un prêtre et un médecin, ont finalement précipitée. Ce corps un peu dégingandé, mal gracieux, de plus en plus aberrant au milieu de ces jeunes filles parmi lesquelles il grandissait, il semble que nul, en le regardant, ne le percevait ; mais qu'il exerçait sur tous, ou plutôt sur toutes, un certain pouvoir d'envoûtement qui embrumait les yeux et arrêtait sur les lèvres toute question. La chaleur que cette présence étrange donnait aux contacts, aux caresses, aux baisers qui couraient à travers les yeux de ces adolescentes était accueillie par tout le monde avec d'autant plus de tendresse que nulle curiosité ne s'y mêlait. Jeunes filles faussement naïves, ou vieilles institutrices qui se croyaient avisées, toutes étaient aussi aveugles qu'on peut l'être dans une fable grecque, quand elles voyaient sans le voir cet Achille gringalet caché au pensionnat. On a l'impression – si du moins on prête foi au récit d'Alexina – que tout se passait dans un monde d'élans, de plaisirs, de chagrins, de tiédeurs, de douceurs, d'amertume, où l'identité des partenaires et surtout celle de l'énigmatique personnage autour duquel tout se nouait était sans importance[11].

[Dans l'art de diriger les consciences, on utilise souvent le terme de « discrétion ». Mot singulier qui désigne la capacité de percevoir les différences, de discriminer les sentiments et jusqu'aux moindres mouvements de l'âme, de débusquer l'impur sous ce qui paraît pur et de séparer dans les élans du cœur ce qui vient de Dieu et ce qui est insufflé par le Séducteur. La discrétion distingue, à l'infini s'il le faut ; elle a à être « indiscrète », puisqu'elle a à fouiller les arcanes de la conscience. Mais, par ce même mot, les directeurs de conscience entendent aussi l'aptitude à garder la mesure, à savoir jusqu'où ne pas aller trop loin, à se taire sur ce qu'il ne faut pas dire, à laisser au bénéfice de l'ombre ce qui deviendrait dangereux à la lumière du jour. On peut dire qu'Alexina a pu vivre pendant longtemps dans le clair-obscur du régime de « discrétion » qui était celui des couvents, des pensions, et de la monosexualité féminine et chrétienne. Et puis – ce fut son drame –, elle est passée sous un tout autre régime de « discrétion ». Celui de l'administration, de la justice et de la médecine. Les nuances, les différences subtiles qui étaient reconnues dans le

premier n'y avaient plus cours. Mais ce qu'on pouvait taire dans le premier devait être dans le second manifesté et clairement partagé. Ce n'est plus, à vrai dire, de discrétion qu'il faut parler, mais d'analyse.]

Les souvenirs de cette vie, Alexina les a écrits une fois découverte et établie sa nouvelle identité. Sa « vraie », et « définitive » identité. Mais il est clair que ce n'est pas du point de vue de ce sexe enfin trouvé ou retrouvé qu'elle écrit. Ce n'est pas l'homme qui parle enfin, essayant de se rappeler ses sensations et sa vie du temps qu'il n'était pas encore « lui-même ». Quand Alexina rédige ses mémoires, elle n'est pas très loin de son suicide ; elle est toujours pour elle-même sans sexe certain ; mais elle est privée des délices qu'elle éprouvait à n'en pas avoir ou à n'avoir pas tout à fait le même que celles au milieu desquelles elle vivait, et qu'elle aimait, et qu'elle désirait si fort. Ce qu'elle évoque dans son passé, ce sont les limbes heureuses d'une non-identité, que protégeait paradoxalement la vie dans ces sociétés fermées, étroites et chaudes, où on a l'étrange bonheur, à la fois obligatoire et interdit, de ne connaître qu'un seul sexe ; [ce qui permet d'en accueillir les graduations, les moirures, les pénombres, les coloris changeants comme la nature même de leur nature. L'autre sexe n'est pas là avec ses exigences de partage et d'identité, disant : « Si tu n'es pas toi-même, exactement et identiquement, alors tu es moi. Présomption ou erreur, peu importe ; tu serais condamnable si tu en restais là. Rentre en toi-même ou rends-toi et accepte d'être moi. » Alexina, me semble-t-il, ne voulait ni l'un ni l'autre. Elle n'était pas traversée de ce formidable désir de rejoindre l'« autre sexe » que connaissent certains qui se sentent trahis par leur anatomie ou emprisonnés dans une injuste identité. Elle se plaisait, je crois, dans ce monde d'un seul sexe où étaient toutes ses émotions et tous ses amours, à être « autre » sans avoir jamais à être « de l'autre sexe ». Ni femme aimant les femmes ni homme caché parmi les femmes. Alexina était le sujet sans identité d'un grand désir pour les femmes ; et, pour ces mêmes femmes, elle était un point d'attirance de leur féminité et pour leur féminité, sans que rien les force à sortir de leur monde entièrement féminin.]

La plupart du temps, ceux qui racontent leur changement de sexe appartiennent à un monde fortement bisexuel ; le malaise de leur identité se traduit par le désir de passer de l'autre côté – du côté du sexe qu'ils désirent avoir ou auquel ils voudraient appartenir. Ici, l'intense monosexualité de la vie religieuse et scolaire sert de révélateur aux tendres plaisirs que découvre et provoque la non-identité sexuelle, quand elle s'égare au milieu de tous ces corps semblables.

Source : *Dits et écrits* II, pp. 935-940.

1 Nom donné au recueil de vies de saints composé au milieu du XIIIe siècle par le dominicain Jacques de Voragine. *La Légende dorée,* Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 2 vol.

2 Allusion aux propos du duc de Chaulieu, rapportés dans la *Lettre de Mademoiselle de Chaulieu à Madame de L'Estorade, in* H. de Balzac, *Mémoires de deux jeunes mariées,* Paris, Librairie nouvelle, 1856, p. 59 : « En coupant la tête à Louis XVI, la Révolution a coupé la tête à tous les pères de famille. »

3 A.F. Prévost, *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut,* Amsterdam, 1733.

4 Le droit grec avait déjà couplé la torture et l'aveu, au moins pour les esclaves. Le droit romain impérial avait élargi la pratique. Ces questions seront reprises dans le *Pouvoir de la vérité.*

5 S. Pufendorf, *Le Droit de la nature,* trad. de 1734, p. 445.

6 « De même qu'un corps composé peut avoir des qualités qui ne se trouvent dans aucun des corps simples du mélange dont il est formé, de même un corps moral peut avoir, en vertu de l'union même des personnes dont il est composé, certains droits dont aucun des particuliers n'était formellement revêtu et qu'il n'appartient qu'aux conducteurs d'exercer », Pufendorf, *op. cit.,* p. 452.

7 Les passages entre crochets ne figurent pas dans l'édition américaine.

8 Dans l'édition américaine : « ... des inventions involontaires ou complaisantes... ».

9 Chesnet, « Question d'identité ; vice de conformation des organes génitaux externes : hypospadias ; erreur sur le sexe », *Annales d'hygiène publique et de médecine légale,* t. XIV, 1re partie, juillet 1860, pp. 206-209.

10 A. Tardieu, *Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels,* Paris, Baillière, 2e éd., 1874.

11 Dans l'édition américaine : « ... il semble que personne... ».

TROISIÈME PARTIE

LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES

Le premier tome de l'*Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir,* fut publié en 1976. La quatrième de couverture originale de ce volume annonçait les titres des cinq volumes à paraître qui devaient compléter le projet de Foucault. Le volume II devait s'appeler *La Chair et le Corps,* et aurait traité de la préhistoire de notre expérience moderne de la sexualité, et notamment de la description du comportement sexuel comme problème au début du christianisme. Les volumes III à V devaient se concentrer sur certaines des figures historiques majeures (des XVIIIe et XIXe siècles) autour desquelles les thèmes, les questions et les problèmes de la sexualité en étaient arrivés à tourner. Le volume III, *La Croisade des enfants,* entendait traiter de la sexualité des enfants, et en particulier du problème de la masturbation enfantine ; le volume IV, *La Femme, la Mère et l'Hystérique,* aurait pour objet les manières spécifiques dont la sexualité s'était investie dans le corps féminin ; le volume V, *Les Pervers,* aurait exploré la personne du pervers, cible centrale des sciences humaines du XIXe siècle. Enfin, le volume VI, *Population et races,* conclurait l'ensemble par l'examen des traités et des discours, théoriques aussi bien que pratiques, sur les thèmes de la population et de la race dans le cadre de ce que Foucault avait appelé le « bio-pouvoir ». Cette structure organisait les volumes : après l'introduction historique du volume II, les volumes III à VI auraient étudié les mailles de pouvoir autour de l'enfant, de la femme, du pervers, et la manière dont des nouveaux objets – la population et la race – sont devenus des fins fondamentales de notre modernité biopolitique.

En 1984 – plus tardivement donc qu'espérés initialement –, les volumes II et III de l'*Histoire de la sexualité, L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi,* finissent par paraître ; bon nombre de lecteurs de Foucault sont pour le moins désorientés par leur contenu. La source la plus immédiate de cet ébahissement est la profonde modification chronologique de ces deux volumes. Le volume II, *L'Usage des plaisirs,* étudie les problèmes de la morale sexuelle dans la pensée grecque classique tandis que le volume III, *Le Souci de soi,* analyse ces problèmes tels qu'ils apparaissent dans les textes grecs et latins du Ier et du IIe siècle de notre ère. De plus, dans l'introduction du volume II, qui sert de présentation de son nouveau projet, Foucault reconceptualise le cadre théorique de son histoire de la sexualité, en introduisant un ensemble de notions qui étaient absentes de *La Volonté de savoir.* La conséquence philosophique la plus importante de cette réorientation est son élaboration de l'éthique et des pratiques de soi comme grille d'interprétation de ces problématisations grecques et romaines du comportement sexuel. Après l'étude des

« formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir » et l'examen des « relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs », Foucault entreprend un nouveau déplacement pour analyser des formes de subjectivation : il convient de chercher « quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet [...] en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'"histoire de l'homme de désir" » (Texte 61, p. 709). *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* continuent l'histoire de la sexualité, mais dans l'optique d'une histoire de l'éthique, entendue comme « histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer » (Texte 62, p. 721)

Il ne convient ni de minimiser la portée de ce déplacement effectué par Foucault ni non plus de l'exagérer. La notion de gouvernementalité, développée surtout dans ses cours au Collège de France, établit comme une jonction entre les techniques de pouvoir et les techniques de soi ; cette notion est à la charnière des préoccupations politiques et éthiques de Foucault. La signification la plus générale du terme « gouvernementalité » – « techniques et procédures destinées à diriger la conduite des hommes » – nous permet de parler du gouvernement des enfants, du gouvernement d'une famille, d'une maison, d'une principauté, d'un État aussi bien que du gouvernement des âmes ou de soi-même (*Dits et écrits* II, p. 944). Les analyses historiques du pouvoir pastoral, de la raison d'État et de la théorie de la police sont effectivement des études des techniques gouvernementales, entendues principalement comme techniques de la rationalité politique (Texte 60). De ces techniques gouvernementales procèdent non seulement des effets de centralisation et de totalisation, mais aussi des effets d'individualisation – effets qui sont pertinents pour la constitution de la subjectivité elle-même (*Dits et écrits* II, pp. 564-566). D'ailleurs, si « le gouvernement des hommes par les hommes [...] suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale » ou une force aveugle, le pouvoir peut assujettir l'individu au gouvernement seulement si l'individu « peut rester libre, si limitée que puisse être sa liberté » (Texte 60, p. 703). Par l'intervention de ce vecteur de la liberté, la gouvernementalité comporte aussi une référence à « un certain rapport à soi [...] la constitution de soi comme "sujet moral" » (Texte 62, p. 720) Inversement, l'éthique du souci de soi reste en liaison avec la rationalité du gouvernement des autres. Bien que Foucault se concentre sur le domaine des pratiques ou des techniques de soi dans les années quatre-vingt, ces pratiques sont toujours examinées dans leurs articulations avec les rapports à autrui (Texte 66). On ne peut détacher le gouvernement de soi du gouvernement des

autres sans créer un espace arbitraire et mystifiant entre les rapports à soi-même et les relations aux autres, entre l'éthique du soi et le pouvoir politique. Bref, « on est toujours d'une certaine façon gouvernant et gouverné » (Texte 66, p. 774). Foucault résume, en 1982, son choix méthodologique et conceptuel en ces termes : « ... dans le type d'analyse que j'essaie de vous proposer depuis un certain temps, vous voyez que : relations de pouvoir – gouvernementalité – gouvernement de soi et des autres – rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et que c'est là, autour de ces notions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique » (*L'Herméneutique du sujet,* Gallimard-Seuil, 2001, p. 242).

L'articulation de ces questions, philosophiquement délicate mais fondamentale, est aussi abordée grâce à une autre série de distinctions faite par Foucault. Il distingue, en effet, quatre grands groupes de techniques : 1) les techniques de production « qui permettent de produire, de transformer, de manipuler des choses » ; 2) les techniques de signification « qui permettent d'utiliser des systèmes de signes » ; 3) les techniques de pouvoir (parfois dénommées les « techniques de domination ») « qui permettent de déterminer la conduite des individus, d'imposer certaines finalités ou certains objectifs » ; 4) les techniques de soi « qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel » (Texte 68, p. 794 ; voir aussi *Dits et écrits* II, p. 1604). Foucault reconnaît le premier avoir peut-être trop insisté sur les techniques de pouvoir ou de domination lorsqu'il étudiait les asiles, les prisons et le bio-pouvoir. Or, ces techniques ne sont « qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans nos sociétés » (Texte 68, p. 794). Et Foucault d'annoncer son futur projet : « Ayant étudié le champ de pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, j'aimerais, au cours des prochaines années, étudier les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi » (Texte 68, p. 794). Le mode d'action « qu'un individu exerce sur lui-même à travers les techniques de soi », assurément en interaction avec les techniques qui dirigent la conduite des autres, sera le point focal des derniers textes de Foucault (*Dits et écrits* II, p. 1604). C'est sans doute la notion de gouvernementalité qui l'aide à passer des techniques de pouvoir aux techniques de soi. Ce qu'il a reconnu, une fois au moins, explicitement : « J'appelle "gouvernementalité" la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi » (*Dits et écrits* II, p. 1604). À partir de cette rencontre, Foucault s'arrêtera aux formes de la

subjectivation morale sans jamais renoncer à la dimension directement politique de sa pensée.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait ignorer que les derniers livres de Foucault – *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* – mettent en valeur la notion d'éthique : l'éthique en tant que la constitution de soi-même comme sujet moral. Que faut-il entendre par morale ? Soucieux d'en éviter l'ambiguïté, Foucault distingue trois composantes. Premièrement, la morale comprend un code moral, c'est-à-dire un ensemble prescriptif de valeurs et de règles d'action « qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. » (Texte 62, p. 716). Deuxièmement, par « morale » on entend la moralité des comportements, c'est-à-dire « le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées » (Texte 62, p. 716). Enfin, la morale comporte l'éthique proprement dite, qui est un rapport à soi, « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code » (Texte 62, p. 717). L'éthique est donc le lieu où on rejoint les pratiques ou les techniques de soi. Les histoires de la morale ont tort de se focaliser aussi exclusivement sur l'histoire des codes du comportement moral, alors qu'il convient de prêter une égale attention à l'histoire des formes de la subjectivation morale, aux « différentes manières de "se conduire" moralement » (Texte 62, p. 717). Les pratiques de soi de l'éthique sont le foyer d'une grande innovation historique et philosophique de Foucault : c'est tout simplement une modification du champ habituel de ce qu'on appelle « la morale ». « L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits » (Texte 62, p. 720). Et l'éthique antique est précisément une morale dans laquelle « l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi » (Texte 62, p. *122*).

À l'intérieur de l'éthique elle-même, Foucault distingue entre quatre aspects principaux : 1. la détermination de la substance éthique, c'est-à-dire « la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale » ; 2. le mode d'assujettissement, c'est-à-dire « la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre » ; 3. les formes de l'élaboration, du travail éthique « qu'on effectue sur soi-même, et non pas seulement pour rendre son comportement conforme à une règle donnée mais pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite » ; 4. la téléologie du sujet moral, c'est-à-dire « la constitution

d'une conduite morale qui mène l'individu [...] à un certain mode d'être, caractéristique du sujet moral » (Texte 62, pp. 719-720). Ces quatre aspects de l'éthique sont aussi désignés « son ontologie, sa déontologie, son ascétique et sa téléologie » (*L'Usage des plaisirs,* p. 52). Ces distinctions ont des effets théoriques décisifs, mais également des conséquences pour l'analyse historique. Si Foucault est amené « à substituer à une histoire des systèmes de morale, qui serait faite à partir des interdits, une histoire des problématisations éthiques faite à partir des pratiques de soi » (*L'Usage des plaisirs,* p. 21), il est aussi incité à poser de nouvelles questions historiques à propos de l'histoire de la sexualité – telle celle de la relation entre les morales philosophiques de l'Antiquité et la morale chrétienne : « [...] au lieu de se demander quels sont les éléments de code que le christianisme a pu emprunter à la pensée ancienne et quels sont ceux qu'il a ajoutés de son propre chef, pour définir ce qui est permis et défendu dans l'ordre d'une sexualité supposée constante, il conviendrait de se demander comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées [...] Il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée » (Texte 62, p. 724).

Grâce à ce déplacement méthodologique, Foucault nous ouvre la possibilité de réinterpréter l'histoire de l'« homme de désir » (Texte 61, p. 709), et, en plus, de repenser la signification éthique de nos pratiques actuelles de la sexualité (voir, par exemple, *Dits et écrits* II, textes 293, 313, 338). On peut schématiser ainsi le cadre théorique de Foucault :

D'après l'interprétation historique de Foucault, dans la culture grecque classique, pour ce qui est du domaine de la sexualité, la substance éthique est l'*aphrodisia,* l'ensemble constitué par l'acte, le plaisir et le désir ; le mode d'assujettissement est la *chrésis,* les conditions et les modalités d'un « usage » ; le travail éthique est l'*enkrateia,* une forme active de maîtrise de soi ; la téléologie du sujet moral est la *sophrosuné,* une liberté active indissociable d'un rapport à la vérité. (Texte 63). La morale chrétienne du comportement sexuel se caractérise par une autre éthique, une autre modalité du rapport à soi : la substance éthique est la chair, définie à partir de la finitude, de la chute et du mal ; le mode d'assujettissement prend la forme de la loi-obéissance ; le travail éthique devient un déchiffrement de l'âme et une herméneutique des désirs ; la téléologie du sujet moral est une pureté qui tend au renoncement à soi (Textes 63 et 67). C'est dans la dimension de l'éthique, avec ses quatre branches, que Foucault localise les transformations les plus distinctives, en ce

qui concerne la sexualité, entre l'Antiquité pré-chrétienne et le christianisme. Il trouve dans l'éthique du rapport à soi « un champ d'historicité complexe et riche » qu'il vaut la peine d'explorer en détail (Texte 62, p. 724).

Dans *Le Souci de soi,* en considérant la philosophie des deux premiers siècles de notre ère, Foucault met en évidence que, par rapport à la période classique, l'époque hellénistique manifeste une « accentuation nouvelle », une « insistance sur l'attention qu'il convient de porter à soi-même » (Texte 65, pp. 736-737). Pour rendre compte de ce phénomène, qui se traduit, dans les textes de cette époque, par la majoration de l'austérité sexuelle, il ne suffit de parler ni « d'un resserrement du code qui définit les actes prohibés », ni de « la manifestation d'un individualisme croissant » (Texte 65, p. 738). On doit plutôt l'interpréter en termes « d'une intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes » (Texte 65, p. 738). Les plus sévères exigences de l'austérité sexuelle à l'époque impériale s'expliquent dans le contexte d'un « phénomène d'assez longue portée historique, mais qui a connu à ce moment-là son apogée : le développement de ce qu'on pourrait appeler une “culture de soi”, dans laquelle ont été intensifiés et valorisés les rapports de soi à soi » (Texte 65, p. 740). Cette culture de soi peut être considérée comme « le sommet d'une courbe », le point où « le principe du souci de soi a acquis une portée assez générale », l'âge d'or du souci de soi (Texte 65, p. 742). Si, d'une certaine manière, la culture de soi « s'autonomise et finit par devenir une fin en soi », ce souci de soi ne repose jamais sur une complaisance égoïste ; au contraire, l'activité consacrée à soi-même constitue « une véritable pratique sociale », et peut même apparaître comme « une intensification des relations sociales » (*Dits et écrits* II, p. 1434 ; Texte 65, pp. 751, 753). Parmi toutes les techniques de soi à l'époque impériale, il faut énumérer des pratiques qui « font une large place à l'écriture [...] le fait d'écrire pour soi et pour autrui » (Texte 70, p. 824). Et cette écriture de soi aura aussi un rôle important dans la vie ascétique des chrétiens, mais avec des valeurs différentes et selon d'autres procédures. Chez Sénèque, Plutarque, Épictète, Marc Aurèle, l'écriture de soi, avec ses références implicites ou explicites aux fonctions d'autrui, constitue déjà une étape essentielle dans le processus de l'*âskesis* : « Comme élément de l'entraînement de soi, l'écriture a, pour utiliser une expression qu'on trouve chez Plutarque, une fonction *éthopoiétique* : elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos* » (Texte 70, p. 825). Ainsi, l'*âskésis* de l'écriture de soi, de même que toutes ces techniques de soi et l'histoire de la subjectivité qui en dérive, appartient au champ de la gouvernementalité, le gouvernement de soi et des autres.

Plus tard, le nouveau lien que le christianisme établit entre la subjectivité et la sexualité ne se trouvera pas dans les changements du code sexuel, mais principalement, encore une fois, dans « les rapports que chacun entretient à l'égard de son activité sexuelle », dans un nouveau type d'expérience de soi comme être sexuel (Texte 68, p. 798). Si on prend comme exemple le livre d'interprétation des rêves du philosophe païen Artémidore, on voit que l'acte sexuel est indissociable de la signification sociale de cet acte et du statut social des partenaires : « Par exemple, peu importe, selon Artémidore, que l'on ait, dans le songe, un rapport avec un garçon ou avec une fille. L'important est de savoir si le partenaire est riche ou pauvre, jeune ou vieux, esclave ou libre, marié ou célibataire. Artémidore, bien entendu, considère aussi la question de l'acte sexuel, mais seulement du point de vue du mâle. Le seul acte qui lui soit familier en tant qu'acte sexuel, et qu'il reconnaisse comme tel, est la pénétration. Et non seulement la pénétration est un acte sexuel, mais elle fait partie du rôle social que joue un homme dans la cité. Je dirais que pour Artémidore la sexualité est relationnelle, et que l'on ne peut dissocier les rapports sexuels des rapports sociaux » (Texte 68, p. 799).

En revanche, chez saint Augustin, et surtout dans *La Cité de Dieu* où il décrit l'acte sexuel et reconnaît la possibilité de l'existence des rapports sexuels avant la Chute, la grande question n'est pas celle de la pénétration, elle est celle de l'érection. Le problème dominant donc n'est pas celui du rapport aux autres, mais « celui du rapport de soi à soi ou, plus précisément, du rapport entre la volonté et l'expression involontaire » (Texte 68, p. 802). Ce problème et le réseau de notions associées – libido, volonté, lutte spirituelle, l'herméneutique de soi – établissent l'encadrement de la littérature ascétique et monastique des IVe et Ve siècles, où l'« on est frappé de voir que ces techniques [de soi] ne visent pas directement le contrôle effectif du comportement sexuel », mais « intéressent principalement le flot de pensées qui pénètrent la conscience, dérangeant, par leur multiplicité, l'unité nécessaire de la contemplation, et communiquant au sujet des images ou des incitations de Satan » (Texte 68, p. 803). La pureté du moine exige une technologie de soi précise, relativement indépendante du code moral mais subordonnée à une éthique particulière : « De la question du rapport aux autres et du modèle de la pénétration, l'éthique sexuelle est passée à celle du rapport à soi et au problème de l'érection : j'entends par là à l'ensemble des mouvements internes qui s'opèrent depuis cette chose quasi imperceptible qu'est la première pensée jusqu'au phénomène final, mais encore solitaire, de la pollution. Si différents, voire contradictoires, fussent-ils, ces phénomènes n'en eurent pas moins un effet commun : celui de rattacher l'une à

l'autre, par les liens les plus solides, [sexualité,] subjectivité et vérité » (Texte 68, p. 804).

L'analyse du combat de la chasteté par Cassien montre bien que l'essentiel de ce combat « porte sur une cible qui n'est pas de l'ordre de l'acte ou de la relation ; il concerne une autre réalité que celle du rapport sexuel entre deux individus » (Texte 69, p. 812). Ce combat spirituel est tourné contre la concupiscence et contre le problème de la pollution, depuis ses aspects volontaires jusqu'aux formes involontaires, par exemple dans le sommeil (Texte 69, pp. 815-816) : « La pollution n'est pas simplement l'objet d'un interdit plus intense que les autres, ou plus difficile à observer. Elle est un "analyseur" de la concupiscence, dans la mesure où il était possible de déterminer, tout au long de ce qui la rend possible, la prépare, l'incite et finalement la déclenche, quelle est, au milieu des images, des perceptions, des souvenirs dans l'âme, la part du volontaire et de l'involontaire » (Texte 68, p. 816).

Sans références aux nouvelles techniques de soi, on ne peut comprendre la conception de la chasteté, de la pollution et de la « fornication » dont s'occupe Cassien ; et on ne peut voir non plus le nouveau rôle dans la vie monastique de la vigilance sur soi-même et de la discrimination de ses pensées, c'est-à-dire le rôle de la « tâche de l'analyse permanente qu'il faut mener sur soi-même et, par le devoir d'aveu, en relation avec les autres » (Texte 69, p. 818). Même dans ce contexte, la subjectivation opérée par les techniques de soi « s'effectue à travers de complexes rapports à l'autre » : « Les modalités nouvelles prises sur l'éthique sexuelle dans la vie monastique, la constitution d'un nouveau rapport entre le sujet et la vérité, la mise en place de relations complexes d'obéissance à l'autre font donc partie d'un ensemble, dont la cohérence apparaît bien dans le texte de Cassien » (Texte 69, p. 821)

Un élément central de cet ensemble est la révélation de soi, une révélation de la vérité du sujet réalisée d'abord dans la forme de l'*exomologêsis* dans les premiers temps du christianisme et, plus tard, pratiquée dans la forme de l'*exagoreusis* et reconnue comme telle par Cassien lui-même (Texte 71). La signification pénitentielle de l'*exomologêsis* est celle d'un « rituel par lequel un individu se reconnaissait comme pécheur et comme pénitent » ; l'*exomologêsis* est l'expression symbolique, rituelle et théâtrale d'un certain statut, à savoir le statut de pénitent, mais elle n'est pas une conduite verbale, une verbalisation ; elle est un moyen pour le pécheur de « révéler son être de pécheur » (Texte 71, p. 848). *L'exomologêsis* prend pour son modèle le plus important la manière dont le martyr affronte la mort ; le pénitent s'expose « volontairement à un martyre rituel » afin de proclamer sa

rupture avec soi-même, son passé et le monde ; l'*exomologêsis* n'établit pas une identité mais marque « le refus de soi... la rupture de l'individu avec son identité passée... » : « Les gestes ostentatoires ont pour fonction de révéler la vérité de l'être même du pécheur. La révélation de soi est dans le même temps la destruction de soi [...] Dans l'*exomologêsis,* c'est par une rupture et par une dissociation violentes que le pénitent fait apparaître la vérité sur lui-même » (Texte 71, p. 849)

Au IVe siècle, l'*exagoreusis,* une nouvelle technique de révélation de soi, se fait jour : très différente à la foi de l'*exomologêsis* et de l'examen de soi chez les stoïciens. Ce nouveau type d'examen de soi doit être compris « en fonction de deux principes de la spiritualité chrétienne » : d'abord, un principe d'obéissance qui requiert un « rapport fondamental et permanent d'obéissance absolue au maître » ; c'est « un sacrifice de soi, un sacrifice de la volonté du sujet » ; ensuite, un principe de contemplation qui exige que le moine tourne sans cesse ses pensées vers Dieu et, pour ce faire, qu'il soumette ses pensées à une discrimination permanente afin de chercher la « concupiscence secrète » qui détourne son esprit de Dieu. L'examen et le déchiffrement du rapport « entre une pensée cachée et une impureté de l'âme » nécessite une herméneutique de soi qui « se fonde sur l'idée qu'il y a en nous quelque chose de caché, et que nous vivons toujours dans l'illusion de nous-mêmes, une illusion qui masque le secret » (Texte 71, p. 853) Dans l'*exagoreusis,* la confession assume une fonction herméneutique grâce à la verbalisation permanente des pensées à un maître. Par contraste à l'*exomologêsis,* et à l'expression théâtralisée et rituelle qui manifeste le statut du pécheur : « *L'exagoreusis* est une verbalisation analytique et continue des pensées, que le sujet pratique dans le cadre d'un rapport d'obéissance absolue à un maître. Ce rapport prend pour modèle le renoncement du sujet à sa volonté et à lui-même » (Texte 71, p. 856).

Malgré leur différence, il existe un élément commun entre l'*exomologêsis* et l'*exagoreusis* : « la révélation de soi ne peut se concevoir sans le renoncement » ; le modèle du martyre et le modèle de l'obéissance à un maître supposent, tous les deux, que « la révélation de soi implique le renoncement du sujet à lui-même » (Texte 71, p. 856). Foucault conclut sa discussion de ces techniques de soi avec une hypothèse remarquable, qui demeure à explorer complètement : « L'hypothèse que m'inspire l'étude de ces deux techniques est que c'est la seconde – la verbalisation – qui est devenue la plus importante. À partir du XVIIIe siècle et jusqu'à l'époque présente, les “sciences humaines” ont réinséré les techniques de verbalisation dans un contexte différent, faisant d'elles non pas l'instrument du renoncement du sujet à lui-même, mais l'instrument positif de la constitution d'un nouveau sujet. Que

l'utilisation de ces techniques ait cessé d'impliquer le renoncement du sujet à lui-même constitue une rupture décisive » (Texte 71, p. 857).

Grâce à cet « instrument positif », le lecteur – sans que Foucault le lui précise explicitement – renoue le fil de *La Volonté de savoir* : la *scientia sexualis* et l'aveu de la sexualité (Texte 55).

Dans un passage fameux de *Surveiller et punir,* Foucault écrit que c'est peut-être moins l'histoire que le présent qui lui a enseigné que les punitions et la prison relèvent d'une technologie politique du corps. Cependant, il souligne qu'il voudrait entreprendre l'histoire de cette prison avec tous ses investissements politiques du corps. Pourquoi faire cette histoire ? « Par un pur anachronisme ? Non, si on entend par là faire l'histoire dans les termes du présent. Oui, si on entend par là faire l'histoire du présent » (Texte 43, p. 507).

Il en va de même pour l'histoire de la pénitence et de la confession dans le christianisme. Le présent, notre actualité, ont montré à Foucault comment la confession relève d'une technologie de soi. Faire l'histoire de ces techniques est une manière de faire l'histoire du présent. À la fin de sa vie, en étudiant le texte de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ? ,* Foucault distingue entre deux grandes traditions critiques de la philosophie moderne : la tradition de l'analytique de la vérité qui « pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible » ; la tradition de l'ontologie du présent, de l'ontologie de l'actualité, autrement désignée comme la tradition de l'ontologie de nous-mêmes, laquelle pose la question : « Qu'est-ce que c'est que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? » (*Dits et écrits* II, p. 1506). Foucault déclare opter pour une ontologie de nous-mêmes. C'est dans cette tradition qu'il se situe, en précisant que cette ontologie peut se caractériser comme une attitude limite qui est aussi une attitude expérimentale : « Je caractériserai donc l'*êthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres » (Texte 72, p. 877). L'histoire du présent et l'ontologie de nous-mêmes sont deux modalités d'un constant travail critique sur nos limites et leur franchissement possible (Texte 72, p. 880). Foucault insiste sur le fait que ce travail critique nécessite « un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté », mais il rappelle également qu'alors la critique sera « l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie » (Texte 72, p. 881 ; « Qu'est-ce que la critique [Critique et Aufklärung] », *Bulletin de la société française de philosophie,* avril-juin 1990, p. 39). Le travail de Foucault se présente comme une critique de la raison actuelle, c'est-à-dire de notre raison épistémologique, politique

et éthique. Les ultimes devises de Foucault – se déprendre de soi-même, penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit, la philosophie comme une ascèse, un exercice de soi, dans la pensée – représentent les multiples facettes de ce travail critique (Texte 62). Pour finir, Foucault ravive le credo critique de René Char : « L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir. »

Arnold I. Davidson

TEXTE 60

I

Le titre [« *Omnes et singulatim* » : vers une critique de la raison politique] paraît prétentieux, je le sais. Mais la raison en est précisément sa propre excuse. Depuis le XIXe siècle, la pensée occidentale n'a jamais cessé de travailler à critiquer le rôle de la raison – ou du manque de raison – dans les structures politiques. Il est par conséquent totalement déplacé de se lancer une fois encore dans un aussi vaste projet. La multitude même des tentatives antérieures est cependant le garant que toute nouvelle entreprise sera autant couronnée de succès que les précédentes – et, en tout état de cause, probablement aussi heureuse.

Me voilà, dès lors, dans l'embarras de qui n'a que des esquisses et des ébauches inachevables à proposer. Il y a belle lurette que la philosophie a renoncé à tenter de compenser l'impuissance de la raison scientifique, qu'elle ne tente plus d'achever son édifice.

L'une des tâches des Lumières était de multiplier les pouvoirs politiques de la raison. Mais les hommes du XIXe siècle allaient bientôt se demander si la raison n'était pas en passe de devenir trop puissante dans nos sociétés. Ils commencèrent à s'inquiéter de la relation qu'ils devinaient confusément entre une société encline à la rationalisation et certaines menaces pesant sur l'individu et ses libertés, l'espèce et sa survie.

Autrement dit, depuis Kant, le rôle de la philosophie a été d'empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais, dès cette époque – c'est-à-dire, avec le développement des États modernes et l'organisation politique de la société –, le rôle de la philosophie a aussi été de surveiller les abus de pouvoir de la rationalité politique – ce qui lui donne une espérance de vie assez prometteuse.

Nul n'ignore ces banalités. Mais le fait même qu'elles soient banales ne signifie pas qu'elles n'existent pas. En présence de faits banals, il nous appartient de découvrir – ou de tenter de découvrir – les problèmes spécifiques et peut-être originaux qui leur sont attachés.

Le lien entre la rationalisation et les abus du pouvoir politique est évident. Et nul n'est besoin d'attendre la bureaucratie ou les camps de concentration pour

reconnaître l'existence de telles relations. Mais le problème est alors de savoir que faire d'une donnée aussi évidente.

Allons-nous faire le « procès » de la raison ? À mon sens, rien ne serait plus stérile. D'abord, parce qu'il n'est question ni de culpabilité ni d'innocence en ce domaine. Ensuite, parce qu'il est absurde d'invoquer la « raison » comme l'entité contraire de la non-raison. Enfin, parce qu'un tel procès nous piégerait en nous obligeant à jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste.

Allons-nous sonder cette espèce de rationalisme qui paraît être spécifique à notre culture moderne et qui remonte aux Lumières ? C'est là, je crois, la solution que choisirent certains membres de l'école de Francfort. Mon propos n'est pas d'ouvrir une discussion de leurs œuvres – et elles sont des plus importantes et des plus précieuses. Je suggérerais, pour ma part, une autre manière d'étudier les liens entre la rationalisation et le pouvoir :

1) Il est sans doute prudent de ne pas traiter de la rationalisation de la société ou de la culture comme d'un tout, mais d'analyser ce processus en plusieurs domaines – chacun d'eux s'enracinant dans une expérience fondamentale : folie, maladie, mort, crime, sexualité, etc.

2) Je tiens pour dangereux le mot même de rationalisation. Quand d'aucuns tentent de rationaliser quelque chose, le problème essentiel n'est pas de rechercher s'ils se conforment ou non aux principes de la rationalité, mais de découvrir à quel type de rationalité ils ont recours.

3) Même si les Lumières ont été une phase extrêmement importante dans notre histoire, et dans le développement de la technologie politique, je crois que nous devons nous référer à des processus bien plus reculés si nous voulons comprendre comment nous nous sommes laissé prendre au piège de notre propre histoire.

Telle fut ma « ligne de conduite » dans mon précédent travail : analyser les rapports entre des expériences comme la folie, la mort, le crime ou la sexualité, et diverses technologies du pouvoir. Mon travail porte désormais sur le problème de l'individualité – ou, devrais-je dire, de l'identité en rapport avec le problème du « pouvoir individualisant ».

*

Chacun sait que dans les sociétés européennes le pouvoir politique a évolué vers des formes de plus en plus centralisées. Des historiens étudient cette organisation de l'État, avec son administration et sa bureaucratie, depuis plusieurs décennies.

Je voudrais suggérer ici la possibilité d'analyser une autre espèce de transformation touchant ces relations de pouvoir. Cette transformation est peut-être moins connue. Mais je crois qu'elle n'est pas non plus sans importance, surtout pour les sociétés modernes. En apparence, cette évolution est opposée à l'évolution vers un État centralisé. Je songe, en fait, au développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente. Si l'État est la forme politique d'un pouvoir centralisé et centralisateur, appelons pastorat le pouvoir individualisateur. Mon propos est ici de présenter à grands traits l'origine de cette modalité pastorale du pouvoir, ou au moins certains aspects de son histoire ancienne. Dans une seconde conférence, je tenterai de montrer comment ce pastorat s'est trouvé associé à son contraire, l'État.

*

L'idée que la divinité, le roi ou le chef est un berger suivi d'un troupeau de brebis n'était pas familière aux Grecs et aux Romains. Il y eut des exceptions, je sais – les toutes premières dans la littérature homérique, puis dans certains textes du Bas-Empire. J'y reviendrai par la suite. Grossièrement parlant, nous pouvons dire que la métaphore du troupeau est absente des grands textes politiques grecs ou romains.

Tel n'est pas le cas dans les sociétés orientales antiques, en Égypte, en Assyrie et en Judée. Le pharaon égyptien était un berger. Le jour de son couronnement, en effet, il recevait rituellement la houlette du berger ; et le monarque de Babylone avait droit, entre autres titres, à celui de « berger des hommes ». Mais Dieu était aussi un berger menant les hommes à leur pâture et pourvoyant à leur nourriture. Un hymne égyptien invoquait Rê de la sorte : « Ô Rê qui veilles quand tous les hommes sommeillent, Toi qui cherches ce qui est bon pour ton bétail... » L'association entre Dieu et le roi vient naturellement, puisque tous deux jouent le même rôle : le troupeau qu'ils surveillent est le même ; le pasteur royal a la garde des créatures du grand pasteur divin. « Illustre compagnon de pâture, Toi qui prends soin de ta terre et la nourris, berger de toute abondance[1]. »

Mais, comme nous le savons, ce sont les Hébreux qui développèrent et amplifièrent le thème pastoral – avec, néanmoins, une caractéristique fort singulière : Dieu, et Dieu seul, est le berger de son peuple. Il n'est qu'une seule exception positive : en sa qualité de fondateur de la monarchie, David est invoqué sous le nom de pasteur[2]. Dieu lui a confié la mission de rassembler un troupeau.

Mais il est aussi des exceptions négatives : les mauvais rois sont uniformément comparés à de mauvais pasteurs ; ils dispersent le troupeau, le laissent mourir de soif, et ne le tondent qu'à leur seul profit. Yahvé est le seul et unique véritable berger. Il guide son peuple en personne, aidé de ses seuls prophètes. « Comme un troupeau tu guidas ton peuple par la main de Moïse et d'Aaron », dit le psalmiste[3]. Je ne peux traiter, bien sûr, ni des problèmes historiques touchant à l'origine de cette comparaison ni de son évolution dans la pensée juive. Je souhaite uniquement aborder quelques thèmes typiques du pouvoir pastoral. Je voudrais mettre en évidence le contraste avec la pensée politique grecque, et montrer l'importance qu'ont prise ensuite ces thèmes dans la pensée chrétienne et dans les institutions.

1) Le pasteur exerce le pouvoir sur un troupeau plutôt que sur une terre. C'est probablement bien plus compliqué que cela, mais, d'une manière générale, la relation entre la divinité, la terre et les hommes diffère de celle des Grecs. Leurs dieux possédaient la terre, et cette possession originelle déterminait les rapports entre les hommes et les dieux. En l'occurrence, c'est au contraire la relation du Dieu-berger avec son troupeau qui est originelle et fondamentale. Dieu donne, ou promet, une terre à son troupeau.

2) Le pasteur rassemble, guide et conduit son troupeau. L'idée qu'il appartenait au chef politique d'apaiser les hostilités au sein de la cité et de faire prévaloir l'unité sur le conflit est sans aucun doute présente dans la pensée grecque. Mais ce que le pasteur rassemble, ce sont des individus dispersés. Ils se rassemblent au son de sa voix : « Je sifflerai et ils se rassembleront. » Inversement, il suffit que le pasteur disparaisse pour que le troupeau s'éparpille. Autrement dit, le troupeau existe par la présence immédiate et l'action directe du pasteur. Sitôt que le bon législateur grec, tel Solon, a réglé les conflits, il laisse derrière lui une cité forte dotée de lois qui lui permettent de durer sans lui.

3) Le rôle du pasteur est d'assurer le salut de son troupeau. Les Grecs disaient aussi que la divinité sauvait la cité ; et ils ne cessèrent jamais de comparer le bon chef à un timonier maintenant son navire à l'écart des récifs. Mais la manière dont le pasteur sauve son troupeau est bien différente. Il ne s'agit pas seulement de les sauver tous, tous ensemble, à l'approche du danger. Tout est une question de bienveillance constante, individualisée et finale. De bienveillance constante, car le pasteur veille à la nourriture de son troupeau ; il pourvoit quotidiennement à sa soif et à sa faim. Au dieu grec il était demandé une terre féconde et des récoltes abondantes. On ne lui demandait pas d'entretenir un troupeau au jour le jour. Et de bienveillance individualisée, aussi, car le pasteur veille à ce que toutes ces brebis, sans exception, soient rassasiées et sauvées. Par la suite, les textes hébraïques,

notamment, ont mis l'accent sur ce pouvoir individuellement bienfaisant : un commentaire rabbinique sur l'Exode explique pourquoi Yahvé fit de Moïse le berger de son peuple : il devait abandonner son troupeau pour partir à la recherche d'une seule brebis perdue.

Last and not least, il s'agit d'une bienveillance finale. Le pasteur a un dessein pour son troupeau. Il faut soit le conduire à une bonne pâture, soit le ramener au bercail.

4) Il est encore une autre différence qui tient à l'idée que l'exercice du pouvoir est un « devoir ». Le chef grec devait naturellement prendre ses décisions dans l'intérêt de tous ; eût-il préféré son intérêt personnel qu'il aurait été un mauvais chef. Mais son devoir était un devoir glorieux : même s'il devait donner sa vie au cours d'une guerre, son sacrifice était compensé par un don extrêmement précieux : l'immortalité. Il ne perdait jamais. La bienveillance pastorale, en revanche, est beaucoup plus proche du « dévouement ». Tout ce que fait le berger, il le fait pour le bien de son troupeau. C'est sa préoccupation constante. Quand ils sommeillent, *lui* veille.

Le thème de la veille est important. Il fait ressortir deux aspects du dévouement du pasteur. En premier lieu, il agit, travaille et se met en frais pour ceux qu'il nourrit et qui sont endormis. En second lieu, il veille sur eux. Il prête attention à tous, sans perdre de vue aucun d'entre eux. Il est amené à connaître son troupeau dans l'ensemble, et en détail. Il doit connaître non seulement l'emplacement des bons pâturages, les lois des saisons et l'ordre des choses, mais aussi les besoins de chacun en particulier. Une fois encore, un commentaire rabbinique sur l'Exode décrit dans les termes suivants les qualités pastorales de Moïse : il envoyait paître chaque brebis à tour de rôle – d'abord les plus jeunes, pour leur donner à brouter l'herbe la plus tendre : puis les plus âgées, et enfin les plus vieilles, capables de brouter l'herbe la plus coriace. Le pouvoir pastoral suppose une attention individuelle à chaque membre du troupeau.

Ce ne sont là que des thèmes que les textes hébraïques associent aux métaphores du Dieu-berger et de son peuple-troupeau. Je ne prétends en aucune façon que le pouvoir politique s'exerçait effectivement ainsi dans la société juive avant la chute de Jérusalem. Je ne prétends même pas que cette conception du pouvoir politique est un tant soit peu cohérente.

Ce ne sont que des thèmes. Paradoxaux, et même contradictoires. Le christianisme devait leur donner une importance considérable, tant au Moyen Âge que dans les Temps modernes. De toutes les sociétés de l'histoire, les nôtres – je veux dire celles qui sont apparues à la fin de l'Antiquité sur le versant occidental du continent européen – ont peut-être été les plus agressives et les plus conquérantes ;

elles ont été capables de la violence la plus stupéfiante, contre elles-mêmes aussi bien que les autres. Elles inventèrent un grand nombre de formes politiques différentes. À plusieurs reprises, elles modifièrent en profondeur leurs structures juridiques. Il faut garder à l'esprit qu'elles seules ont développé une étrange technologie du pouvoir traitant l'immense majorité des hommes en troupeau avec une poignée de pasteurs. Ainsi établirent-elles entre les hommes une série de rapports complexes, continus et paradoxaux.

C'est assurément quelque chose de singulier dans le cours de l'histoire. Le développement de la « technologie pastorale » dans la direction des hommes a de toute évidence bouleversé de fond en comble les structures de la société antique.

*

Aussi, afin de mieux expliquer l'importance de cette rupture, je voudrais maintenant revenir brièvement sur ce que j'ai dit des Grecs. Je devine les objections que l'on peut m'adresser.

L'une est que les poèmes homériques emploient la métaphore pastorale pour désigner les rois. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée,* l'expression *poimên laôn* revient à plusieurs reprises. Elle désigne les chefs et souligne la grandeur de leur pouvoir. De surcroît, il s'agit d'un titre rituel, fréquent même dans la littérature indo-européenne tardive. Dans *Beowulf,* le roi est encore considéré comme un berger[4]. Mais que l'on retrouve le même titre dans les poèmes épiques archaïques, comme dans les textes assyriens, n'a rien de réellement surprenant.

Le problème se pose plutôt en ce qui concerne la pensée grecque ; il est au moins une catégorie de textes qui comportent des références aux modèles pastoraux : ce sont les textes pythagoriciens. La métaphore du pâtre apparaît dans les *Fragments* d'Archytas, cités par Stobée[5]. Le terme *nomos* (la loi) est lié au mot *nomeus* (pasteur) : le pasteur partage, la loi assigne. Et Zeus est appelé *Nomios* et *Némeios* parce qu'il veille à la nourriture de ses brebis. Enfin, le magistrat doit être *philanthrôpos,* c'est-à-dire dépourvu d'égoïsme. Il doit se montrer plein d'ardeur et de sollicitude, tel un berger.

Gruppe, l'éditeur allemand des *Fragments* d'Archytas, soutient que cela trahit une influence hébraïque unique dans la littérature grecque[6]. D'autres commentateurs, à l'instar de Delatte, affirment que la comparaison entre les dieux, les magistrats et les bergers était fréquente en Grèce[7]. Il est par conséquent inutile d'y insister.

Je m'en tiendrai à la littérature politique. Les résultats de la recherche sont clairs : la métaphore politique du berger n'apparaît ni chez Isocrate, ni chez Démosthène, ni chez Aristote. C'est assez surprenant quand on songe que dans son *Aréopagitique* Isocrate insiste sur les devoirs des magistrats : il souligne avec force qu'ils doivent se montrer dévoués et se préoccuper des jeunes gens[8]. Et, pourtant, pas la moindre allusion pastorale.

Platon, en revanche, parle souvent du pasteur-magistrat. Il en évoque l'idée dans le *Critias, La République*[9] et *Les Lois,* et il en discute à fond dans *Le Politique.* Dans le premier ouvrage, le thème du pasteur est assez secondaire. On trouve parfois, dans le *Critias,* quelques évocations de ces jours heureux où l'humanité était directement gouvernée par les dieux et paissait sur d'abondantes pâtures. Parfois encore, Platon insiste sur la nécessaire vertu du magistrat – par opposition au vice de Trasymaque (*La République*). Enfin, le problème est parfois de définir le rôle subalterne des magistrats : en vérité, de même que les chiens de garde, ils n'ont qu'à obéir à « ceux qui se trouvent au sommet de l'échelle[10] » (*Les Lois*).

Mais, dans *Le Politique*[11], le pouvoir pastoral est le problème central et fait l'objet de longs développements. Peut-on définir le décideur de la cité, le commandant comme une sorte de pasteur ?

L'analyse de Platon est bien connue. Pour répondre à cette question, il procède par division. Il établit une distinction entre l'homme qui transmet des ordres à des choses inanimées (*e.g.,* l'architecte) et l'homme qui donne des ordres aux animaux ; entre l'homme qui donne des ordres à des animaux isolés (à un attelage de bœufs, par exemple) et celui qui commande à des troupeaux ; et, enfin, entre celui qui commande à des troupeaux d'animaux et celui qui commande à des troupeaux humains. Et nous retrouvons là le chef politique : un pasteur d'hommes.

Mais cette première division demeure peu satisfaisante. Il convient de la pousser plus avant. Opposer les *hommes* à tous les autres animaux n'est pas une bonne méthode. Aussi le dialogue repart-il de zéro pour proposer de nouveau toute une série de distinctions : entre les animaux sauvages et les animaux domestiques ; ceux qui vivent dans les eaux et ceux qui vivent sur terre ; ceux qui ont des cornes et ceux qui n'en ont pas ; ceux qui ont la corne du pied fendue et ceux dont elle est d'un seul morceau ; ceux qui peuvent se reproduire par croisement et ceux qui ne le peuvent pas. Et le dialogue se perd dans ses interminables subdivisions.

Aussi, que montrent le développement initial du dialogue et son échec subséquent ? Que la méthode de la division ne peut rien prouver du tout quand elle n'est pas correctement appliquée. Cela montre aussi que l'idée d'analyser le pouvoir politique comme la relation entre un berger et ses animaux était probablement assez

controversée à l'époque. En fait, c'est la première hypothèse qui vient à l'esprit des interlocuteurs quand ils cherchent à découvrir l'essence du politique. Était-ce alors un lieu commun ? Ou Platon discutait-il plutôt d'un thème pythagoricien ? L'absence de la métaphore pastorale dans les autres textes politiques contemporains semble plaider en faveur de la seconde hypothèse. Mais nous pouvons probablement laisser la discussion ouverte.

Ma recherche personnelle porte sur la manière dont Platon s'en prend à ce thème dans le reste du dialogue. Il le fait d'abord au moyen d'arguments méthodologiques, puis en invoquant le fameux mythe du monde qui tourne autour de son axe.

Les arguments méthodologiques sont extrêmement intéressants. Ce n'est plus en décidant quelles espèces peuvent former un troupeau, mais en analysant ce que fait le berger que l'on peut dire si le roi est ou non une sorte de pasteur.

Qu'est-ce qui caractérise sa tâche ? Premièrement, le berger est seul à la tête de son troupeau. Deuxièmement, son travail est de veiller à la nourriture de ses bêtes ; de les soigner quand elles sont malades ; de leur jouer de la musique pour les rassembler et les guider ; d'organiser leur reproduction dans le souci d'obtenir la meilleure progéniture. Ainsi retrouvons-nous bel et bien les thèmes typiques de la métaphore pastorale présents dans les textes orientaux.

Et quelle est la tâche du roi à l'égard de tout cela ? Comme le pasteur, il est seul à la tête de la cité. Mais, pour le reste, qui fournit à l'humanité sa nourriture ? Le roi ? Non. Le cultivateur, le boulanger. Qui s'occupe des hommes lorsqu'ils sont malades ? Le roi ? Non. Le médecin. Et qui les guide par la musique ? Le maître de gymnase – et non le roi. Ainsi bien des citoyens pourraient-ils très légitimement prétendre au titre de « pasteur d'hommes ». Le politique, comme le pasteur du troupeau humain, compte de nombreux rivaux. En conséquence, si nous voulons découvrir ce qu'est réellement et fondamentalement le politique, nous devons écarter de lui « tous ceux dont le flot l'environne », et ce faisant démontrer en quoi il n'*est pas* un pasteur.

Platon recourt donc au mythe de l'univers tournant autour de son axe en deux mouvements successifs et de sens contraire.

Dans un premier temps, chaque espèce animale appartenait à un troupeau conduit par un génie-pasteur. Le troupeau humain était conduit par la divinité en personne. Il pouvait disposer à profusion des fruits de la terre ; il n'avait besoin d'aucun abri ; et, après la mort, les hommes revenaient à la vie. Une phrase capitale ajoute : « La Divinité étant leur pasteur, les hommes n'avaient point besoin de constitution politique[12]. »

Dans un second temps, le monde tourna dans la direction opposée. Les dieux ne furent plus les bergers des hommes, qui se retrouvèrent dès lors abandonnés à eux-mêmes. Car ils avaient reçu le feu. Que serait alors le rôle du politique ? Allait-*il* devenir pasteur à la place de la divinité ? Pas du tout. Son rôle serait désormais de tisser une toile solide pour la cité. Être un homme politique ne voulait pas dire nourrir, soigner et élever sa progéniture, mais associer : associer différentes vertus ; associer des tempéraments contraires (fougueux ou modérés), en se servant de la « navette » de l'opinion populaire. L'art royal de gouverner consistait à rassembler les vivants « en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié », et à tisser ainsi « le plus magnifique de tous les tissus ». Toute la population, « esclaves et hommes libres, enveloppés dans ses plis[13] ».

Le Politique apparaît donc comme la réflexion de l'Antiquité classique la plus systématique sur le thème du pastorat, qui était appelé à prendre tant d'importance dans l'Occident chrétien. Que nous en discutions semble prouver qu'un thème, d'origine orientale peut-être, était suffisamment important du temps de Platon pour mériter une discussion ; mais n'oublions pas qu'il était contesté.

Pas entièrement, cependant. Car Platon reconnaissait bel et bien au médecin, au cultivateur, au gymnaste et au pédagogue la qualité de pasteurs. En revanche, il refusait qu'ils se mêlassent d'activités politiques. Il le dit explicitement : comment le politique trouverait-il jamais le temps d'aller voir chaque personne en particulier, de lui donner à manger, de lui offrir des concerts, et de la soigner en cas de maladie ? Seul un dieu de l'âge d'or pourrait se conduire de la sorte ; ou encore, tel un médecin ou un pédagogue, être responsable de la vie et du développement d'un petit nombre d'individus. Mais, situés entre les deux – les dieux et les bergers –, les hommes qui détiennent le pouvoir politique ne sont pas des pasteurs. Leur tâche ne consiste pas à entretenir la vie d'un groupe d'individus. Elle consiste à former et à assurer l'unité de la cité. Bref, le problème politique est celui de la relation entre l'un et la multitude dans le cadre de la cité et de ses citoyens. Le problème pastoral concerne la vie des individus.

Tout cela semble, peut-être, fort lointain. Si j'insiste sur ces textes anciens, c'est qu'ils nous montrent que ce problème – ou plutôt, cette série de problèmes – s'est posé très tôt. Ils couvrent l'histoire occidentale dans sa totalité, et ils sont encore de la plus haute importance pour la société contemporaine. Ils ont trait aux relations entre le pouvoir politique à l'œuvre au sein de l'État en tant que cadre juridique de l'unité et un pouvoir que nous pouvons appeler « pastoral », dont le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort.

Le fameux « problème de l'État-providence » ne met pas seulement en évidence les besoins ou les nouvelles techniques de gouvernement du monde actuel. Il doit être reconnu pour ce qu'il est : l'une des extrêmement nombreuses réapparitions du délicat ajustement entre le pouvoir politique exercé sur des sujets civils et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants.

Je n'ai naturellement pas la moindre intention de retracer l'évolution du pouvoir pastoral à travers le christianisme. Les immenses problèmes que cela poserait se laissent facilement imaginer : des problèmes doctrinaux, tels que le titre de « bon pasteur » donné au Christ, aux problèmes institutionnels, tels que l'organisation paroissiale, ou le partage des responsabilités pastorales entre prêtres et évêques.

Mon seul propos est de mettre en lumière deux ou trois aspects que je tiens pour importants dans l'évolution du pastorat, *i-e.* dans la technologie du pouvoir.

Pour commencer, examinons la construction théorique de ce thème dans la littérature chrétienne des premiers siècles : Chrysostome, Cyprien, Ambroise, Jérôme, et, pour la vie monastique, Cassien ou Benoît. Les thèmes hébraïques se trouvent considérablement transformés sur au moins quatre plans.

1) D'abord, en ce qui concerne la responsabilité. Nous avons vu que le pasteur devait assumer la responsabilité du destin du troupeau dans sa totalité et de chaque brebis en particulier. Dans la conception chrétienne, le pasteur doit rendre compte – non seulement de chacune des brebis, mais de toutes leurs actions, de tout le bien ou le mal qu'elles sont susceptibles de faire, de tout ce qui leur arrive.

De surcroît, entre chaque brebis et son pasteur, le christianisme conçoit un échange et une circulation complexes de péchés et de mérites. Le péché de la brebis est aussi imputable au berger. Il devra en répondre au jour du Jugement dernier. Inversement, en aidant son troupeau à trouver le salut, le pasteur trouvera aussi le sien. Mais, en sauvant ses brebis, il court le risque de se perdre ; s'il veut se sauver lui-même, il doit donc nécessairement courir le risque d'être perdu pour les autres. S'il se perd, c'est le troupeau qui sera exposé aux plus grands dangers. Mais laissons ces paradoxes de côté. Mon but était uniquement de souligner la force et la complexité des liens moraux associant le pasteur à chaque membre de son troupeau. Et surtout, je voulais rappeler avec force que ces liens ne concernaient pas seulement la vie des individus, mais aussi leurs actes dans leurs plus infimes détails.

2) La deuxième altération importante a trait au problème de l'obédience ou de l'obéissance. Dans la conception hébraïque, Dieu étant un pasteur, le troupeau qui le suit se soumet à sa volonté, à sa loi.

Le christianisme, pour sa part, conçut la relation entre le pasteur et ses brebis comme une relation de dépendance individuelle et complète. C'est assurément l'un

des points sur lesquels le pastorat chrétien diverge radicalement de la pensée grecque. Si un Grec avait à obéir, il le faisait parce que c'était la loi, ou la volonté de la cité. S'il lui arrivait de suivre la volonté de quelqu'un en particulier (médecin, orateur ou pédagogue), c'est que cette personne l'avait rationnellement persuadé de le faire. Et cela devait être dans un dessein strictement déterminé : se guérir, acquérir une compétence, faire le meilleur choix.

Dans le christianisme, le lien avec le pasteur est un lien individuel, un lien de soumission personnelle. Sa volonté est accomplie non parce qu'elle est conforme à la loi, mais, principalement, parce que telle est sa *volonté.* Dans les *Institutions cénobitiques* de Cassien, on trouve maintes anecdotes édifiantes dans lesquelles le moine trouve son salut en exécutant les commandements les plus absurdes de son supérieur[14]. L'obédience est une vertu. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas, comme chez les Grecs, un moyen provisoire pour parvenir à une fin, mais plutôt une fin en soi. C'est un état permanent ; les brebis doivent en permanence se soumettre à leurs pasteurs : *subditi.* Comme le dit saint Benoît, les moines ne vivent pas suivant leur libre arbitre ; leur vœu est d'être soumis à l'autorité d'un abbé : *ambulantes alieno judicio et imperio*[15]. Le christianisme grec nommait *apatheia* cet état d'obédience. Et l'évolution du sens de ce mot est significative. Dans la philosophie grecque, *apatheia* désigne l'empire que l'individu exerce sur ses passions grâce à l'exercice de la raison. Dans la pensée chrétienne, le *pathos* est la volonté exercée sur soi, et pour soi. *L'apatheia* nous délivre d'une telle opiniâtreté.

3) Le pastorat chrétien suppose une forme de connaissance particulière entre le pasteur et chacune de ses brebis. Cette connaissance est particulière. Elle individualise. Il ne suffit pas de savoir dans quel état se trouve le troupeau. Il faut aussi connaître celui de chaque brebis. Ce thème existait bien avant le pastorat chrétien, mais il fut considérablement amplifié en trois sens différents : le berger doit être informé des besoins matériels de chaque membre du troupeau, et y pourvoir quand c'est nécessaire. Il doit savoir ce qui se passe, ce que fait chacun d'eux – ses péchés publics. *Last and not least,* il doit savoir ce qui se passe dans l'âme de chacun d'eux, connaître ses péchés secrets, sa progression sur la voie de la sainteté.

Afin de s'assurer de cette connaissance individuelle, le christianisme s'appropria deux instruments essentiels à l'œuvre dans le monde hellénique : l'examen de conscience et la direction de conscience. Il les reprit, mais non sans les altérer considérablement.

L'examen de conscience, on le sait, était répandu parmi les pythagoriciens, les stoïciens et les épicuriens, qui y voyaient un moyen de faire le compte quotidien du

bien ou du mal accompli au regard de ses devoirs. Ainsi pouvait-on mesurer sa progression sur la voie de la perfection, *i.e.* la maîtrise de soi et l'empire exercé sur ses propres passions. La direction de conscience était aussi prédominante dans certains milieux cultivés, mais elle prenait alors la forme de conseils donnés – et parfois rétribués – en des circonstances particulièrement difficiles : dans l'affliction, ou quand on souffrait d'un revers de fortune.

Le pastorat chrétien associa étroitement ces deux pratiques. La direction de conscience constituait un lien permanent : la brebis ne se laissait pas conduire à seule fin de franchir victorieusement quelque passe dangereuse ; elle se laissait conduire à chaque instant. Être guidé était un état, et vous étiez fatalement perdu si vous tentiez d'y échapper. Qui ne souffre aucun conseil se flétrit comme une feuille morte, dit l'éternelle rengaine. Quant à l'examen de conscience, son propos n'était pas de cultiver la conscience de soi, mais de lui permettre de s'ouvrir entièrement à son directeur – de lui révéler les profondeurs de l'âme.

Il existe maints textes ascétiques et monastiques du Ier siècle sur le lien entre la direction et l'examen de conscience, et ceux-ci montrent à quel point ces techniques étaient capitales pour le christianisme et quel était déjà leur degré de complexité. Ce que je voudrais souligner, c'est qu'elles traduisent l'apparition d'un très étrange phénomène dans la civilisation gréco-romaine, c'est-à-dire l'organisation d'un lien entre l'obéissance totale, la connaissance de soi et la confession à quelqu'un d'autre.

4) Il est une autre transformation – la plus importante, peut-être. Toutes ces techniques chrétiennes d'examen, de confession, de direction de conscience et d'obédience ont un but : amener les individus à œuvrer à leur propre « mortification » dans ce monde. La mortification n'est pas la mort, bien sûr, mais un renoncement à ce monde et à soi-même : une espèce de mort quotidienne. Une mort qui est censée donner la vie dans un autre monde. Ce n'est pas la première fois que nous trouvons le thème pastoral associé à la mort, mais son sens est autre que dans l'idée grecque du pouvoir politique. Il ne s'agit pas d'un sacrifice pour la cité ; la mortification chrétienne est une forme de relation de soi à soi. C'est un élément, une partie intégrante de l'identité chrétienne.

Nous pouvons dire que le pastorat chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n'avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l'obédience, les individus, l'identité ; un jeu qui semble n'avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice de ses citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeux – le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau – dans ce que nous appelons les États modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques.

Comme vous pouvez le remarquer, j'ai tenté ici non pas de résoudre un problème, mais de suggérer une approche de ce problème. Celui-ci est du même ordre que ceux sur lesquels je travaille depuis mon premier livre sur la folie et la maladie mentale. Comme je l'ai dit précédemment, il a trait aux relations entre des expériences (telles que la folie, la maladie, la transgression des lois, la sexualité, l'identité), des savoirs (tels que la psychiatrie, la médecine, la criminologie, la sexologie et la psychologie) et le pouvoir (comme le pouvoir qui s'exerce dans les institutions psychiatriques et pénales, ainsi que dans toutes les autres institutions qui traitent du contrôle individuel).

Notre civilisation a développé le système de savoir le plus complexe, les structures de pouvoir les plus sophistiquées : qu'a fait de nous cette forme de connaissance, ce type de pouvoir ? De quelle manière ces expériences fondamentales de la folie, de la souffrance, de la mort, du crime, du désir et de l'individualité sont-elles liées, même si nous n'en avons pas conscience, à la connaissance et au pouvoir ? Je suis certain de ne jamais trouver la réponse ; mais cela ne veut pas dire que nous devons renoncer à poser la question.

II

J'ai tenté de montrer comment le christianisme primitif a donné forme à l'idée d'une influence pastorale s'exerçant continûment sur les individus et à travers la démonstration de leur vérité particulière. Et j'ai tenté de montrer combien cette idée de pouvoir pastoral était étrangère à la pensée grecque en dépit d'un certain nombre d'emprunts tels que l'examen de conscience pratique et la direction de conscience.

Je voudrais maintenant, au prix d'un bond de plusieurs siècles, décrire un autre épisode qui a revêtu en soi une importance particulière dans l'histoire de ce gouvernement des individus par leur propre vérité.

Cet exemple se rapporte à la formation de l'État au sens moderne du terme. Si j'établis ce rapprochement historique, ce n'est pas, bien évidemment, pour laisser entendre que l'aspect pastoral du pouvoir disparut au cours des dix grands siècles de l'Europe chrétienne, catholique et romaine, mais il me semble que, contrairement à toute attente, cette période n'a pas été celle du pastorat triomphant. Et cela pour diverses raisons : d'aucunes sont de nature économique – le pastorat des âmes est une expérience typiquement urbaine, difficilement conciliable avec la pauvreté et l'économie rurale extensive des débuts du Moyen Âge. D'autres raisons sont de nature culturelle : le pastorat est une technique compliquée, qui requiert un certain niveau de culture – de la part du pasteur comme de celle de son troupeau. D'autres

raisons encore ont trait à la structure socio-politique. Le féodalisme développa entre les individus un tissu de liens personnels d'un type très différent du pastorat.

Non que je prétende que l'idée d'un gouvernement pastoral des hommes ait entièrement disparu dans l'Église médiévale. Elle est, en vérité, demeurée, et l'on peut même dire qu'elle a fait montre d'une grande vitalité. Deux séries de faits tendent à le prouver. En premier lieu, les réformes qui avaient été accomplies au sein même de l'Église, en particulier dans les ordres monastiques – les différentes réformes opérant successivement à l'intérieur des monastères existants –, avaient pour but de rétablir la rigueur de l'ordre pastoral parmi les moines. Quant aux ordres nouvellement créés – dominicains et franciscains – ils se proposèrent avant tout d'effectuer un travail pastoral parmi les fidèles. Au cours de ses crises successives, l'Église tente inlassablement de retrouver ses fonctions pastorales. Mais il y a plus. Dans la population elle-même, on assiste tout au long du Moyen Âge au développement d'une longue suite de luttes dont l'enjeu était le pouvoir pastoral. Les adversaires de l'Église qui manque à ses obligations rejettent sa structure hiérarchique et partent en quête de formes plus ou moins spontanées de communauté, dans laquelle le troupeau pourrait trouver le pasteur dont il a besoin. Cette recherche d'une expression pastorale revêtit de nombreux aspects : parfois, comme dans le cas des Vaudois, elle donna lieu à des luttes d'une extrême violence ; à d'autres occasions, comme dans la communauté des Frères de la vie, cette quête demeura pacifique. Tantôt elle suscita des mouvements de grande ampleur tels que celui des Hussites, tantôt elle fermenta des groupes limités comme celui des Amis de Dieu de l'Oberland. Il s'agit tantôt de mouvements proches de l'hérésie (ainsi des Béghards), tantôt de mouvements orthodoxes remuants fixés dans le giron même de l'Église (ainsi des oratoriens italiens au XVe siècle). J'évoque tout cela de manière fort allusive à seule fin de souligner que, s'il n'était pas institué comme un gouvernement effectif et pratique des hommes, le pastorat fut au Moyen Âge un souci constant et un enjeu de luttes incessantes. Tout au long de cette période se manifesta un ardent désir d'établir des relations pastorales entre les hommes, et cette aspiration affecta aussi bien le courant mystique que les grands rêves millénaristes.

*

Certes, je n'entends pas traiter ici du problème de la formation des États. Je n'entends pas non plus explorer les différents processus économiques, sociaux et politiques dont ils procèdent. Enfin, je ne prétends pas non plus analyser les

différents mécanismes et institutions dont les États se sont dotés afin d'assurer leur survie. Je voudrais simplement donner quelques indications fragmentaires sur quelque chose qui se trouve à mi-chemin entre l'État, comme type d'organisation politique, et ses mécanismes, à savoir le type de rationalité mis en œuvre dans l'exercice du pouvoir d'État.

Je l'ai évoqué dans ma première conférence. Plutôt que de se demander si les aberrations du pouvoir d'État sont dues à des excès de rationalisme ou d'irrationalisme, il serait plus judicieux, je crois, de s'en tenir au type spécifique de rationalité politique produit par l'État.

Après tout, à cet égard au moins, les pratiques politiques ressemblent aux scientifiques : ce n'est pas la « raison en général » que l'on applique, mais toujours un type très spécifique de rationalité.

Ce qui est frappant, c'est que la rationalité du pouvoir d'État était réfléchie et parfaitement consciente de sa singularité. Elle n'était point enfermée dans des pratiques spontanées et aveugles, et ce n'est pas quelque analyse rétrospective qui l'a mise en lumière. Elle fut formulée, en particulier, dans deux corps de doctrine : la *raison d'État* et la *théorie de la police*. Ces deux expressions acquirent bientôt des sens étroits et péjoratifs, je le sais. Mais, pendant les quelque cent cinquante ou deux cents ans que prit la formation des États modernes, elles gardèrent un sens bien plus large qu'aujourd'hui.

La doctrine de la raison d'État tenta de définir en quoi les principes et les méthodes du gouvernement étatique différaient, par exemple, de la manière dont Dieu gouvernait le monde, le père, sa famille, ou un supérieur, sa communauté.

Quant à la doctrine de la police, elle définit la nature des objets de l'activité rationnelle de l'État ; elle définit la nature des objectifs qu'il poursuit, la forme générale des instruments qu'il emploie.

C'est donc de ce système de rationalité que je voudrais parler maintenant. Mais il faut commencer par deux préliminaires : 1) Meinecke ayant publié un livre des plus importants sur la raison d'État[16], je parlerai essentiellement de la théorie de la police. 2) L'Allemagne et l'Italie se heurtèrent aux plus grandes difficultés pour se constituer en États, et ce sont ces deux pays qui produisirent le plus grand nombre de réflexions sur la raison d'État et la police. Je renverrai donc souvent à des textes italiens et allemands.

*

Commençons par la raison d'État, dont voici quelques définitions :

Botero : « Une connaissance parfaite des moyens à travers lesquels les États se forment, se renforcent, durent et croissent[17]. »

Palazzo (*Discours sur le gouvernement et la véritable raison d'État,* 1606) : « Une méthode ou un art nous permettant de découvrir comment faire régner l'ordre et la paix au sein de la République[18]. »

Chemnitz (De *ratione status,* 1647) : « Certaine considération politique nécessaire pour toutes les affaires publiques, les conseils et les projets, dont le seul but est la préservation, l'expansion et la félicité de l'État ; à quelle fin l'on emploie les moyens les plus rapides et les plus commodes[19]. »

Arrêtons-nous sur certains traits communs de ces définitions.

1) La raison d'État est considérée comme un « art », c'est-à-dire une technique se conformant à certaines règles. Ces règles ne regardent pas simplement les coutumes ou les traditions, mais aussi la connaissance – la connaissance rationnelle. De nos jours, l'expression *raison d'État* évoque l'« arbitraire » ou la « violence ». Mais, à l'époque, on entendait par là une rationalité propre à l'art de gouverner les États.

2) D'où cet art de gouverner tire-t-il sa raison d'être ? La réponse à cette question provoque le scandale de la pensée politique naissante. Et, pourtant, elle est fort simple : l'art de gouverner est rationnel, si la réflexion l'amène à observer la nature de ce qui est gouverné – en l'occurrence, l'*État.*

Or proférer une telle platitude, c'est rompre avec une tradition tout à la fois chrétienne et judiciaire, une tradition qui prétendait que le gouvernement était foncièrement juste. Il respectait tout un système de lois : lois humaines, loi naturelle, loi divine.

Il existe à ce propos un texte très révélateur de saint Thomas[20]. Il rappelle que « l'art, en son domaine, doit imiter ce que la nature accomplit dans le sien » ; il n'est raisonnable qu'à cette condition. Dans le gouvernement de son royaume, le roi doit imiter le gouvernement de la nature par Dieu ; ou encore, le gouvernement du corps par l'âme. Le roi doit fonder des cités exactement comme Dieu créa le monde ou comme l'âme donne forme au corps. Le roi doit aussi conduire les hommes vers leur finalité, comme Dieu le fait pour les êtres naturels, ou comme l'âme le fait en dirigeant le corps. Et quelle est la finalité de l'homme ? Ce qui est bon pour le corps ? Non. Il n'aurait besoin que d'un médecin, pas d'un roi. La richesse ? Non plus. Un régisseur suffirait. La vérité ? Même pas. Pour cela, seul un maître ferait l'affaire. L'homme a besoin de quelqu'un qui soit capable d'ouvrir la voie à la félicité céleste en se conformant, ici-bas, à ce qui est *honestum*.

Comme nous pouvons le voir, l'art de gouverner prend modèle sur Dieu, qui impose ses lois à ses créatures. Le modèle de gouvernement rationnel avancé par saint Thomas n'est pas politique, tandis que, sous l'appellation « raison d'État », les XIVe et XVIIe siècles recherchèrent des principes susceptibles de guider un gouvernement pratique. Ils ne s'intéressent pas à la nature ni à ses lois en général. Ils s'intéressent à ce qu'est l'État, à ce que sont ses exigences.

Ainsi pouvons-nous comprendre le scandale religieux soulevé par ce type de recherche. Cela explique pourquoi la raison d'État fut assimilée à l'athéisme. En France, notamment, cette expression apparue dans un contexte politique, fut communément qualifiée d'« athée ».

3) La raison d'État s'oppose aussi à une autre tradition. Dans *Le Prince,* le problème de Machiavel est de savoir comment l'on peut protéger, contre ses adversaires intérieurs ou extérieurs, une province ou un territoire acquis par l'héritage ou la conquête[21]. Toute l'analyse de Machiavel tente de définir ce qui entretient ou renforce le lien entre le prince et l'État, tandis que le problème posé par la raison d'État est celui de l'existence même et de la nature de l'État. C'est bien pourquoi les théoriciens de la raison s'efforcèrent de rester aussi loin que possible de Machiavel ; celui-ci avait mauvaise réputation, et ils ne pouvaient reconnaître son problème comme leur. Inversement, les adversaires de la raison d'État tentèrent de compromettre ce nouvel art de gouverner, en dénonçant en lui l'héritage de Machiavel. En dépit des querelles confuses qui se développèrent un siècle après la rédaction du *Prince,* la *raison d'État* marque cependant l'apparition d'un type de rationalité extrêmement – quoique en partie seulement – différent de celui de Machiavel.

Le dessein d'un tel art de gouverner est précisément de ne pas renforcer le pouvoir qu'un prince peut exercer sur son domaine. Son but est de renforcer l'État lui-même. C'est là l'un des traits les plus caractéristiques de toutes les définitions mises en avant aux XVIe et XVIIe siècles. Le gouvernement rationnel se résume, pour ainsi dire, à ceci : étant donné la nature de l'État, il peut terrasser ses ennemis pendant une durée indéterminée. Il ne peut le faire qu'en augmentant sa propre puissance. Et ses ennemis en font autant. L'État dont le seul souci serait de durer finirait très certainement en catastrophe. Cette idée est de la plus haute importance et se rattache à une nouvelle perspective historique. En fait, elle suppose que les États sont des réalités qui doivent de toute nécessité résister pendant une période historique d'une durée indéfinie dans une aire géographique contestée.

4) Enfin, nous pouvons voir que la raison d'État, au sens d'un gouvernement rationnel capable d'accroître la puissance de l'État en accord avec lui-même, passe

par la constitution préalable d'un certain type de savoir. Le gouvernement n'est possible que si la force de l'État est connue ; ainsi peut-elle être entretenue. La capacité de l'État et les moyens de l'augmenter doivent aussi être connus, de même que la force et la capacité des autres États. L'État gouverné doit en effet résister contre les autres. Le gouvernement ne saurait donc se limiter à la seule application des principes généraux de raison, de sagesse et de prudence. Un savoir est nécessaire : un savoir concret, précis et mesuré se rapportant à la puissance de l'État. L'art de gouverner, caractéristique de la raison d'État, est intimement lié au développement de ce que l'on a appelé *statistique* ou *arithmétique* politique – c'est-à-dire à la connaissance des forces respectives des différents États. Une telle connaissance était indispensable au bon gouvernement.

Pour nous résumer, la raison d'État n'est pas un art de gouverner suivant les lois divines, naturelles ou humaines. Ce gouvernement n'a pas à respecter l'ordre général du monde. Il s'agit d'un gouvernement en accord avec la puissance de l'État. C'est un gouvernement dont le but est d'accroître cette puissance dans un cadre extensif et compétitif.

*

Ce que les auteurs des XVIIe et XVIIIe siècles entendent par la « police » est très différent de ce que nous mettons sous ce terme. Il vaudrait la peine d'étudier pourquoi la plupart de ces auteurs sont italiens ou allemands, mais qu'importe ! Par « police », ils n'entendent pas une institution ou un mécanisme fonctionnant au sein de l'État, mais une technique de gouvernement propre à l'État ; des domaines, des techniques, des objectifs qui appellent l'intervention de l'État.

Pour être clair et simple, j'illustrerai mon propos par un texte qui tient à la fois de l'utopie et du projet. C'est l'une des premières utopies-programmes d'État policé. Turquet de Mayerne la composa et la présenta en 1611 aux états généraux de Hollande[22]. Dans *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*[23], J. King attire l'attention sur l'importance de cet étrange ouvrage dont le titre, *Monarchie aristodémocratique,* suffit à montrer ce qui compte aux yeux de l'auteur : il s'agit moins de choisir entre ces différents types de constitution que de les assortir en vue d'une fin vitale : l'État. Turquet la nomme aussi Cité, République, ou encore Police.

Voici l'organisation que propose Turquet. Quatre grands dignitaires secondent le roi. L'un est en charge de la justice ; le deuxième, de l'armée ; le troisième, de l'échiquier, c'est-à-dire des impôts et des ressources du roi ; et le quatrième, de la *police.* Il semble que le rôle de ce grand commis dût être essentiellement moral. D'après Turquet, il devait inculquer à la population « la modestie, la charité, la fidélité, l'assiduité, la coopération amicale et l'honnêteté ». Nous reconnaissons là une idée traditionnelle : la vertu du sujet est le gage de la bonne administration du royaume. Mais, lorsque nous entrons dans les détails, la perspective est un peu différente.

Turquet suggère la création dans chaque province de conseils chargés de maintenir l'ordre public. Deux veilleraient sur les personnes ; deux autres sur les biens. Le premier conseil s'occupant des personnes devait veiller aux aspects positifs, actifs et productifs de la vie. Autrement dit, il s'occuperait de l'éducation, déterminerait les goûts et les aptitudes de chacun et choisirait les métiers – les métiers utiles : toute personne de plus de vingt-cinq ans devait être inscrite sur un registre indiquant sa profession. Ceux qui n'étaient pas utilement employés étaient considérés comme la lie de la société.

Le deuxième conseil devait s'occuper des aspects négatifs de la vie : des pauvres (veuves, orphelins, vieillards) nécessiteux ; des personnes sans emploi ; de ceux dont les activités exigeaient une aide pécuniaire (et auxquels on ne demandait aucun intérêt) ; mais aussi de la santé publique – maladies, épidémies – et d'accidents tels que les incendies et les inondations.

L'un des conseils en charge des biens devait se spécialiser dans les marchandises et produits manufacturés. Il devait indiquer quoi produire et comment le faire, mais aussi contrôler les marchés et le commerce. Le quatrième conseil veillerait au « domaine », *i.e.* au territoire et à l'espace, contrôlant les biens privés, les legs, les donations et les ventes ; réformant les droits seigneuriaux ; et s'occupant des routes, des fleuves, des édifices publics et des forêts.

À bien des égard, ce texte s'apparente aux utopies politiques si nombreuses à l'époque. Mais il est aussi contemporain des grandes discussions théoriques sur la raison d'État et l'organisation administrative des monarchies. Il est hautement représentatif de ce que devaient être, dans l'esprit de l'époque, les tâches d'un État gouverné suivant la tradition.

Que démontre ce texte ?

1) La « police » apparaît comme une administration dirigeant l'État concurremment avec la justice, l'armée et l'échiquier. C'est vrai. En fait, pourtant, elle embrasse tout le reste. Comme l'explique Turquet, elle étend ses activités à

toutes les situations, à tout ce que les hommes font ou entreprennent. Son domaine comprend la justice, la finance et l'armée.

2) La *police* englobe tout. Mais d'un point de vue extrêmement particulier. Hommes et choses sont envisagés dans leurs rapports : la coexistence des hommes sur un territoire ; leurs rapports de propriété ; ce qu'ils produisent ; ce qui s'échange sur le marché. Elle s'intéresse aussi à la manière dont ils vivent, aux maladies et aux accidents auxquels ils sont exposés. C'est un homme vivant, actif et productif que la police surveille. Turquet emploie une remarquable expression : l'homme est le véritable objet de la police, affirme-t-il en substance[24].

3) Une telle intervention dans les activités des hommes pourrait bien être qualifiée de totalitaire. Quels sont les buts poursuivis ? Ils relèvent de deux catégories. En premier lieu, la police a affaire avec tout ce qui fait l'ornementation, la forme et la splendeur de la cité. La splendeur ne se rapporte pas uniquement à la beauté d'un État organisé à la perfection, mais aussi à sa puissance, à sa vigueur. Ainsi la police assure-t-elle la vigueur de l'État et la met-elle au premier plan. En second lieu, l'autre objectif de la police est de développer les relations de travail et de commerce entre les hommes, au même titre que l'aide et l'assistance mutuelle. Là encore, le mot qu'emploie Turquet est important : la politique doit assurer la « communication » entre les hommes, au sens large du terme. Sans quoi les hommes ne pourraient vivre ; ou leur vie serait précaire, misérable et perpétuellement menacée.

Nous pouvons reconnaître là, je crois, ce qui est une idée importante. En tant que forme d'intervention rationnelle exerçant le pouvoir politique sur les hommes, le rôle de la police est de leur donner un petit supplément de vie ; et, ce faisant, de donner à l'État un peu plus de force. Cela se fait par le contrôle de la « communication », c'est-à-dire des activités communes des individus (travail, production, échange, commodités).

Vous objecterez : mais ce n'est que l'utopie de quelque obscur auteur. Vous ne pouvez guère en déduire la moindre conséquence significative ! Pour ma part, *je* prétends que cet ouvrage de Turquet n'est qu'un exemple d'une immense littérature circulant dans la plupart des pays européens de l'époque. Le fait qu'il soit excessivement simple et pourtant fort détaillé met en évidence on ne peut plus clairement des caractéristiques que l'on pouvait reconnaître partout. Avant tout, je dirais que ces idées ne furent pas mort-nées. Elles se diffusèrent tout au long du XVIIe et du XVIIIe siècle, soit sous la forme de politiques concrètes (telles que le caméralisme ou le mercantilisme), soit en tant que matières à enseignement (la

Polizeiwissenschaft allemande ; n'oublions pas que c'est sous ce titre qu'était enseignée en Allemagne la science de l'administration).

Il est deux perspectives que je voudrais, non pas étudier, mais tout au moins suggérer. Je commencerai par me référer à un compendium administratif français, puis à un manuel allemand.

1) Tout historien connaît le compendium de De Lamare[25]. Au début du XVIIIe siècle, cet administrateur entreprit la compilation des règlements de police de tout le royaume. C'est une source inépuisable d'informations du plus haut intérêt. Mon propos est ici de montrer la conception générale de la police qu'une telle quantité de règles et de règlements pouvait faire naître chez un administrateur comme de Lamare.

De Lamare explique qu'il est onze choses sur lesquelles la police doit veiller à l'intérieur de l'État : 1) la religion : 2) la moralité ; 3) la santé ; 4) les approvisionnements ; 5) les routes, les ponts et chaussées, et les édifices publics ; 6) la sécurité publique ; 7) les arts libéraux (en gros, les arts et les sciences) ; 8) le commerce ; 9) les fabriques ; 10) les domestiques et hommes de peine ; 11) les pauvres.

La même classification caractérise tous les traités relatifs à la police. Comme dans le programme utopique de Turquet, exception faite de l'armée, de la justice à proprement parler et des contributions directes, la police veille apparemment à tout. On peut dire la même chose différemment : le pouvoir royal s'était affirmé contre le féodalisme grâce à l'appui d'une force armée, ainsi qu'en développant un système judiciaire et en établissant un système fiscal. C'est ainsi que s'exerçait traditionnellement le pouvoir royal. Or la « police » désigne l'ensemble du nouveau domaine dans lequel le pouvoir politique et administratif centralisé peut intervenir.

Mais quelle est donc la logique à l'œuvre derrière l'intervention dans les rites culturels, les techniques de production à petite échelle, la vie intellectuelle et le réseau routier ?

La réponse de De Lamare paraît un tantinet hésitante. La police, précise-t-il en substance, veille à tout ce qui touche au *bonheur* des hommes, après quoi il ajoute : la police veille à tout ce qui réglemente la *société* (les rapports sociaux) qui prévaut entre les hommes[26]. Et enfin, assure-t-il, la police veille au *vivant*[27]. C'est sur cette définition que je vais m'attarder. C'est la plus originale, et elle éclaire les deux autres ; et de Lamare lui-même y insiste. Voici quelles sont ses remarques sur les onze objets de la police. La police s'occupe de la religion, non pas, bien sûr, du point de vue de la vérité dogmatique, mais de celui de la qualité morale de la vie. En veillant à la santé et aux approvisionnements, elle s'applique à préserver la vie ;

s'agissant du commerce, des fabriques, des ouvriers, des pauvres et de l'ordre public, elle s'occupe des commodités de la vie. En veillant au théâtre, à la littérature, aux spectacles, son objet n'est autre que les plaisirs de la vie. Bref, la vie est l'objet de la police : l'indispensable, l'utile et le superflu. C'est à la police de permettre aux hommes de survivre, de vivre et de faire mieux encore.

Ainsi retrouvons-nous les autres définitions que propose de Lamare : le seul et unique dessein de la police est de conduire l'homme au plus grand bonheur dont il puisse jouir en cette vie. Ou encore, la police prend soin du confort de l'âme (grâce à la religion et à la morale), du confort du corps (nourriture, santé, habillement, logement), et de la richesse (industrie, commerce, main-d'œuvre). Ou enfin, la police veille aux avantages que l'on ne peut tirer que de la vie en société.

2) Jetons maintenant un coup d'œil sur les manuels allemands. Ils devaient être employés un peu plus tard pour enseigner la science de l'administration. Cet enseignement fut dispensé dans diverses universités, en particulier à Göttingen, et revêtit une importance extrême pour l'Europe continentale. C'est là que furent formés les fonctionnaires prussiens, autrichiens et russes – ceux qui devaient accomplir les réformes de Joseph II et de la Grande Catherine. Certains Français, dans l'entourage de Napoléon notamment, connaissaient fort bien les doctrines de la *Polizeiwissenschaft*.

Que trouvait-on dans ces manuels ?

Dans son *Liber de politia*[28], Hohenthal distingue les rubriques suivantes : le nombre des citoyens ; la religion et la moralité ; la santé ; la nourriture ; la sécurité des personnes et des biens (en particulier par rapport aux incendies et aux inondations) ; l'administration de la justice ; les agréments et les plaisirs des citoyens (comment les procurer, comment les modérer). Suit alors toute une série de chapitres sur les fleuves, les forêts, les mines, les salines et le logement, et, enfin plusieurs chapitres sur les différents moyens d'acquérir des biens par l'agriculture, l'industrie ou le négoce.

Dans son *Abrégé de la police*[29], Willebrandt aborde successivement la moralité, les arts et métiers, la santé, la sécurité et, en dernier, les édifices publics et l'urbanisme. En ce qui concerne les sujets, tout au moins, il n'y a pas grande différence avec la liste de De Lamare.

Mais, de tous ces textes, le plus important est celui de Justi, *Éléments de police*[30]. L'objet spécifique de la police reste défini comme la vie en société d'individus vivants. Von Justi organise néanmoins son ouvrage de manière un peu différente. Il commence par étudier ce qu'il appelle les « biens-fonds de l'État », c'est-à-dire son territoire. Il l'envisage sous deux aspects : comment il est peuplé (villes et

campagnes), puis qui sont ses habitants (nombre, croissance démographique, santé, mortalité, immigration). Puis von Justi analyse les « biens et effets », *i.e.* les marchandises, les produits manufacturés, ainsi que leur circulation qui soulève des problèmes touchant à leur coût, au crédit et à la monnaie. Enfin, la dernière partie est consacrée à la conduite des individus : leur moralité, leurs capacités professionnelles, leur honnêteté et leur respect de la loi.

À mon sens, l'ouvrage de Justi est une démonstration beaucoup plus fouillée de l'évolution du problème de la police que l'introduction de De Lamare à son compendium de règlements. Il y a quatre raisons à cela.

Premièrement, von Justi définit en termes bien plus clairs le paradoxe central de la *police.* La police, explique-t-il, est ce qui permet à l'État d'accroître son pouvoir et d'exercer sa puissance dans toute son ampleur. Par ailleurs, la police doit garder les gens heureux – le bonheur étant compris comme la survie, la vie et une vie améliorée[31]. Il définit parfaitement ce qu'il tient pour le but de l'art moderne de gouverner, ou de la rationalité étatique : développer ces éléments constitutifs de la vie des individus de telle sorte que leur développement renforce aussi la puissance de l'État.

Puis von Justi établit une distinction entre cette tâche, qu'à l'instar de ses contemporains il nomme *Polizei,* et la *Politik, Die Politik. Die Politik* est foncièrement une tâche négative. Elle consiste, pour l'État, à se battre contre ses ennemis de l'intérieur comme de l'extérieur. La *Polizei,* en revanche, est une tâche positive : elle consiste à favoriser à la fois la vie des citoyens *et* la vigueur de l'État.

On touche là au point important : von Justi insiste bien plus que ne le fait de Lamare sur une notion qui devait prendre une importance croissante au cours du XVIIIe siècle – la population. La population était définie comme un groupe d'individus vivants. Leurs caractéristiques étaient celles de tous les individus appartenant à une même espèce, vivant côte à côte. (Ainsi se caractérisaient-ils par des taux de mortalité et de fécondité ; ils étaient sujets à des épidémies et à des phénomènes de surpopulation ; ils présentaient un certain type de répartition territoriale.) Certes, de Lamare employait le mot « vie » pour définir l'objet de la police, mais il n'y insistait pas outre mesure. Tout au long du XVIIIe siècle, et surtout en Allemagne, c'est la population – *i.e.* un groupe d'individus vivants dans une aire donnée – qui est définie comme l'objet de la police.

Enfin, il suffit de lire von Justi pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas seulement d'une utopie, comme avec Turquet, ni d'un compendium de règlements systématiquement répertoriés. Von Justi prétend élaborer une *Polizeiwissenschaft.* Son livre n'est pas une simple liste de prescriptions. C'est aussi une grille à travers

laquelle on peut observer l'État, c'est-à-dire son territoire, ses ressources, sa population, ses villes, etc. Von Justi associe la « statistique » (la description des États) et l'art de gouverner. La *Polizeiwissenschaft* est tout à la fois un art de gouverner et une méthode pour analyser une population vivant sur un territoire.

De telles considérations historiques doivent paraître très lointaines ; elles doivent sembler inutiles au regard des préoccupations actuelles. Je n'irais pas aussi loin que Hermann Hesse, qui affirme que seule est féconde la « référence constante à l'histoire, au passé et à l'Antiquité ». Mais l'expérience m'a appris que l'histoire des diverses formes de rationalité réussit parfois mieux qu'une critique abstraite à ébranler nos certitudes et notre dogmatisme. Des siècles durant, la religion n'a pu supporter que l'on racontât son histoire. Aujourd'hui, nos écoles de rationalité n'apprécient guère que l'on écrive leur histoire, ce qui est sans doute significatif.

Ce que j'ai voulu montrer, c'est une direction de recherche. Ce ne sont là que des rudiments d'une étude sur laquelle je travaille depuis maintenant deux ans. Il s'agit de l'analyse historique de ce que nous appellerions, d'une expression désuète, l'art de gouverner.

Cette étude repose sur un certain nombre de postulats de base, que je résumerais de la manière suivante :

1) Le pouvoir n'est pas une substance. Il n'est pas non plus un mystérieux attribut dont il faudrait fouiller les origines. Le pouvoir n'est qu'un type particulier de relations entre individus. Et ces relations sont spécifiques : autrement dit, elles n'ont rien à voir avec l'échange, la production et la communication, même si elles leur sont associées. Le trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d'autres hommes – mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. Un homme enchaîné et battu est soumis à la force que l'on exerce sur lui. Pas au pouvoir. Mais si on peut l'amener à parler, quand son ultime recours aurait pu être de tenir sa langue, préférant la mort, c'est donc qu'on l'a poussé à se comporter d'une certaine manière. Sa liberté a été assujettie au pouvoir. Il a été soumis au gouvernement. Si un individu peut rester libre, si limitée que puisse être sa liberté, le pouvoir peut l'assujettir au gouvernement. Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance.

2) Pour ce qui est des relations entre hommes, maints facteurs déterminent le pouvoir. Et, pourtant, la rationalisation ne cesse de poursuivre son œuvre et revêt des formes spécifiques. Elle diffère de la rationalisation propre aux processus économiques, ou aux techniques de production et de communication ; elle diffère aussi de celle du discours scientifique. Le gouvernement des hommes par les hommes – qu'ils forment des groupes modestes ou importants, qu'il s'agisse du

pouvoir des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, d'une classe sur une autre, ou d'une bureaucratie sur une population – suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale.

3) En conséquence, ceux qui résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution. Il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. La critique du pouvoir exercé sur les malades mentaux ou les fous ne saurait se limiter aux institutions psychiatriques ; de même, ceux qui contestent le pouvoir de punir ne sauraient se contenter de dénoncer les prisons comme des institutions totales. La question est : comment sont rationalisées les relations de pouvoir ? La poser est la seule façon d'éviter que d'autres institutions, avec les mêmes objectifs et les mêmes effets, ne prennent leur place.

4) Des siècles durant, l'État a été l'une des formes de gouvernement humain les plus remarquables, l'une des plus redoutables aussi.

Que la critique politique ait fait grief à l'État d'être simultanément un facteur d'individualisation et un principe totalitaire est fort révélateur. Il suffit d'observer la rationalité de l'État naissant et de voir quel fut son premier projet de police pour se rendre compte que, dès le tout début, l'État fut à la fois individualisant et totalitaire. Lui opposer l'individu et ses intérêts est tout aussi hasardeux que lui opposer la communauté et ses exigences.

La rationalité politique s'est développée et imposée au fil de l'histoire des sociétés occidentales. Elle s'est d'abord enracinée dans l'idée de pouvoir pastoral, puis dans celle de raison d'État. L'individualisation et la totalisation en sont des effets inévitables. La libération ne peut venir que de l'attaque non pas de l'un ou l'autre de ces effets, mais des racines mêmes de la rationalité politique.

Source : *Dits et écrits* II, pp. 953-980. Ce texte est traduit de l'anglais.

---

1 Hymne à Amon-Rê (Le Caire, vers 1430 avant Jésus-Christ), *in* A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne,* no 69, Paris, Éd. du cerf, 1980, p. 198.

2 Psaume LXXVIII, 70-72, *in* Ancien Testament. Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 1358.

3 Psaume LXXVII, 21, *op. cit.,* p. 1358.

4 *Beowulf : roi des Gètes* (VIe siècle), connu par le poème écrit au VIIIe siècle en dialecte anglo-saxon : *Beowulf, épopée anglo-saxonne* (première traduction française par L. Botkine), Havre, Lepelletier, 1877.

5 Archytas de Tarente, *Fragments,* 22 (cités par Jean Stobée, *Florilegium,* 43, 120, Leipzig, B. G Teubner, 1856, t. II, p. 138), *in* Chaignet (A.E.), *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas,* Paris, Didier, 1874.

6 O.F. Gruppe, *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer,* Berlin, G. Eichler, 1840.

7 A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne,* Paris, Honoré Champion, 1922.

8 Isocrate, *Aréopagitique,* in *Discours,* t. III, trad. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1942, 36, p. 72 ; 55, p. 77 ; 58, p. 78

9 Platon, *Critias,* trad. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1925, 109 b pp. 257-258 ; 111 c-d, pp. 260-261. *La République,* trad. É. Chambry, Paris. Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1947, livre I, 343 b, pp. 29 et 345 c-d, p. 32.

10 Platon, *Les Lois,* livre X, 906 b, trad. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1951, t. XI, 1re partie, p. 177.

11 Platon, *Le Politique,* 261 b-262 a, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1950, pp. 8-9.

12 *Ibid.,* 271 e, p. 25.

13 *Ibid.,* 311 c, p. 88.

14 J. Cassien, *Institutions cénobitiques,* trad. J.-C. Guy, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 109, 1965.

15 *Regula Sancti Benedicti (La Règle de saint Benoît,* trad. A. de Vogüé, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 181, 1972, chap. V : « De l'obéissance des disciples », pp. 465-469).

16 F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte,* Berlin, Oldenbourg, 1924 (*L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes,* trad. M. Chevallier, Genève, Droz, 1973).

17 G. Botero, *Della ragione di Stato dieci libri,* Rome, V. Pellagallo, 1590 (*Raison et Gouvernement d'État en dix livres,* trad. G. Chappuys, Paris, Guillaume Chaudière, 1599, livre I : « Quelle chose est la raison d'État », p. 4).

18 G. A. Palazzo, *Discorso del governo e della ragione vera di Stato,* Venise, G. de Franceschi, 1606 (*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État,* trad. A. de Vallières, Douay, Baltazar Bellère, 1611, 1re partie : « Des causes et parties du gouvernement », chap. III : « De la raison d'État », p. 14).

19 B. P. von Chemnitz, *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (pamphlet publié sous le pseudonyme d'Hippolithus a Lapide, Paris, 1647 ; *Intérêts des princes d'Allemagne, où l'on voit ce que c'est que cet empire, la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouverné,* trad. Bourgeois du Chastenet, Paris, 1712, t I. *Considérations générales sur la raison d'État. De la raison d'État en général,* 2, p. 12).

20 Saint Thomas d'Aquin, *De regimine Principium ad regem Cypri* (1266), Utrecht, N. Ketelaer et G. de Leempt, 1473 (*Du gouvernement royal,* trad. C. Roguet, Paris, Éd. de la Gazette française, coll. « Les Maîtres de la politique chrétienne », 1926, pp. 96-98).

21 N. Machiavel, *Il Principe,* Rome, Blado, 1532 (*Le Prince,* trad. R. Naves, suivi de l'*Anti-Machiavel,* de Frédéric II, Paris, Garnier, 1960).

22 L. Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques,* Paris, J. Berjon, 1611.

23 J. King, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV,* Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1949.

24 L. Turquet de Mayerne, *op. cit.,* livre III, p. 208.

25 N. de Lamare, *Traité de la police,* Paris, Jean Cot, 1705, 2 vol.

26 *Ibid.,* livre I, chap. I, p. 2.

27 *Ibid.,* p. 4.

28 P. C. W. Hohenthal, *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis,* Leipzig, G. Hilscherum, 1776.

29 J. P. Willebrandt, *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes,* Hambourg, Estienne, 1765.

30 J. H. Gottlobs von Justi, *Grundsätze der Policey-Wissenschaft,* Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police,* trad. M. Einous, Paris, Rozet, 1769).

31 *Ibid.* Introduction : « Principes généraux de police », 2-3, p. 18.

TEXTE 61

Cette série de recherches paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une tout autre forme.

Voici pourquoi. Elles ne devaient être ni une histoire des comportements ni une histoire des représentations. Mais une histoire de la « sexualité » : les guillemets ont leur importance. Mon propos n'était pas de reconstituer une histoire des conduites et pratiques sexuelles, selon leurs formes successives, leur évolution, et leur diffusion. Ce n'était pas non plus mon intention d'analyser les idées (scientifiques, religieuses ou philosophiques) à travers lesquelles on s'est représenté ces comportements. Je voulais d'abord m'arrêter devant cette notion, si quotidienne, si récente de « sexualité » : prendre recul par rapport à elle, contourner son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique auquel elle est associée. Le terme même de « sexualité » est apparu tardivement, au début du XIXe siècle. C'est un fait qui ne doit être ni sous-estimé ni surinterprété. Il signale autre chose qu'un remaniement de vocabulaire ; mais il ne marque évidemment pas l'émergence soudaine de ce à quoi il se rapporte. L'usage du mot s'est établi en relation avec d'autres phénomènes : le développement de domaines de connaissances diverses (couvrant aussi bien les mécanismes biologiques de la reproduction que les variantes individuelles ou sociales du comportement) ; la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie nouvelles, qui prennent appui sur des institutions religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales : des changements aussi dans la façon dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments et sensations, à leurs rêves. Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.

Parler ainsi de la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'un schéma de pensée qui était alors assez courant : faire de la sexualité un invariant, et supposer que, si elle prend, dans ses manifestations, des formes historiquement singulières, c'est par

l'effet des mécanismes divers de répression, auxquels, en toute société, elle se trouve exposée ; ce qui revient à mettre hors champ historique le désir et le sujet du désir, et à demander à la forme générale de l'interdit de rendre compte de ce qu'il peut y avoir d'historique dans la sexualité. Mais le refus de cette hypothèse n'était pas suffisant à lui seul. Parler de la « sexualité » comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité. Or sur les deux premiers points, le travail que j'avais entrepris antérieurement – soit à propos de la médecine et de la psychiatrie, soit à propos du pouvoir punitif et des pratiques disciplinaires – m'avait donné les outils dont j'avais besoin ; l'analyse des pratiques discursives permettait de suivre la formation des savoirs en échappant au dilemme de la science et de l'idéologie ; l'analyse des relations de pouvoir et de leurs technologies permettait de les envisager comme des stratégies ouvertes, en échappant à l'alternative d'un pouvoir conçu comme domination ou dénoncé comme simulacre.

En revanche, l'étude des modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets sexuels me faisait beaucoup plus de difficultés. La notion de désir ou celle de sujet désirant constituait alors sinon une théorie, du moins un thème théorique généralement accepté. Cette acceptation même était étrange : c'est ce thème en effet qu'on retrouvait, selon certaines variantes, au cœur même de la théorie classique de la sexualité, mais aussi bien dans les conceptions qui cherchaient à s'en déprendre ; c'était lui aussi qui semblait avoir été hérité, au XIXe et au XXe siècle, d'une longue tradition chrétienne. L'expérience de la sexualité peut bien se distinguer, comme une figure historique singulière, de l'expérience chrétienne de la « chair » : elles semblent dominées toutes deux par le principe de l'« homme de désir ». En tout cas, il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIIIe siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre, donc, une « généalogie ». Par là, je ne veux pas dire faire une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la *libido,* mais analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. Bref, l'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-

mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif. En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une « sexualité », il était indispensable de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir.

Un déplacement théorique m'avait paru nécessaire pour analyser ce qui était souvent désigné comme le progrès des connaissances : il m'avait conduit à m'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du « pouvoir » : il m'avait conduit à m'interroger plutôt sur les relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs. Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme « le sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres – sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVIIe et au XVIIIe siècle – puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer : étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'« histoire de l'homme de désir ».

Mais il est clair qu'entreprendre cette généalogie m'entraînait très loin de mon projet primitif. Je devais choisir : ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi. C'est pour ce dernier parti que j'ai opté, en réfléchissant qu'après tout, ce à quoi je suis tenu – ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années –, c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme

homme de désir ? Il m'a semblé qu'en posant ainsi cette question et en essayant de l'élaborer à propos d'une période aussi éloignée de mes horizons autrefois familiers, j'abandonnais sans doute le plan envisagé, mais je serrais de plus près l'interrogation que depuis longtemps je m'efforce de poser. Dût cette approche me demander quelques années de travail supplémentaires. Certes, à ce long détour, il y avait des risques ; mais j'avais un motif et il m'a semblé avoir trouvé à cette recherche un certain bénéfice théorique.

Les risques ? C'était de retarder et de bouleverser le programme de publication que j'avais prévu. Je suis reconnaissant à ceux qui ont suivi les trajets et les détours de mon travail – je pense aux auditeurs du Collège de France – et à ceux qui ont eu la patience d'en attendre le terme – Pierre Nora au premier chef. Quant à ceux pour qui se donner du mal, commencer et recommencer, essayer, se tromper, tout reprendre de fond en comble, et trouver encore le moyen d'hésiter de pas en pas, quant à ceux pour qui, en somme, travailler en se tenant dans la réserve et l'inquiétude vaut démission, eh bien nous ne sommes pas, c'est manifeste, de la même planète.

Le danger était aussi d'aborder des documents de moi trop mal connus[1]. Je risquais de les plier, sans trop m'en rendre compte, à des formes d'analyse ou à des modes de questionnement qui, venus d'ailleurs, ne leur convenaient guère ; les ouvrages de P. Brown, ceux de P. Hadot, et à plusieurs reprises leurs conversations et leurs avis m'ont été d'un grand secours. Je risquais aussi, à l'inverse, de perdre, dans l'effort pour me familiariser avec les textes anciens, le fil des questions que je voulais poser ; H. Dreyfus et P. Rabinow à Berkeley m'ont permis, par leurs réflexions, leurs questions, et grâce à leur exigence, un travail de reformulation théorique et méthodologique. F. Wahl m'a donné des conseils précieux.

P. Veyne m'a constamment aidé, au cours de ces années. Il sait ce que c'est que rechercher, en véritable historien, le vrai ; mais il connaît aussi le labyrinthe dans lequel on entre dès qu'on veut faire l'histoire des jeux du vrai et du faux ; il est de ceux, assez rares aujourd'hui, qui acceptent d'affronter le danger que porte avec elle, pour toute pensée, la question de l'histoire de la vérité. Son influence sur ces pages serait difficile à circonscrire.

Quant au motif qui m'a poussé, il était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité, – la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et

autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses ; et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve ; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée.

Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d'« histoire » par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent ; mais ce ne sont pas des travaux d'« historien ». Ce qui ne veut pas dire qu'elles résument ou synthétisent le travail qui aurait été fait par d'autres ; elles sont – si on veut bien les envisager du point de vue de leur « pragmatique » – le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un exercice philosophique : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement.

Ai-je eu raison de prendre ces risques ? Ce n'est pas à moi de le dire. Je sais seulement qu'en déplaçant ainsi le thème et les repères chronologiques de mon étude j'ai trouvé un certain bénéfice théorique ; il m'a été possible de procéder à deux généralisations qui m'ont permis à la fois de la situer sur un horizon plus large et de mieux préciser sa méthode et son objet.

En remontant ainsi de l'époque moderne, à travers le christianisme, jusqu'à l'Antiquité, il m'a semblé qu'on ne pouvait éviter de poser une question à la fois très simple et très générale : pourquoi le comportement sexuel, pourquoi les activités et les plaisirs qui en relèvent, font-ils l'objet d'une préoccupation morale ? Pourquoi ce souci éthique, qui, au moins à certains moments, dans certaines sociétés ou dans

certains groupes, paraît plus important que l'attention morale qu'on porte à d'autres domaines pourtant essentiels dans la vie individuelle ou collective, comme les conduites alimentaires ou l'accomplissement des devoirs civiques ? Je sais bien qu'une réponse vient tout de suite à l'esprit : c'est qu'ils sont l'objet d'interdits fondamentaux dont la transgression est considérée comme une faute grave. Mais c'est donner là comme solution la question elle-même ; et surtout c'est méconnaître que le souci éthique concernant la conduite sexuelle n'est pas toujours, dans son intensité ou dans ses formes, en relation directe avec le système des interdits ; il arrive souvent que la préoccupation morale soit forte là, où, précisément, il n'y a ni obligation ni prohibition. Bref, l'interdit est une chose, la problématisation morale en est une autre. Il m'a donc semblé que la question qui devait servir de fil directeur était celle-ci : comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité ? Pourquoi cette « problématisation » ? Et, après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée, par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain « problématise » ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit.

Mais en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés : c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. Ces « arts d'existence », ces « techniques de soi » ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu'ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l'exercice d'un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical, ou psychologique. Il n'en demeure pas moins qu'il y aurait sans doute à faire ou à reprendre la longue histoire de ces esthétiques de l'existence et de ces technologies de soi. Il y a longtemps maintenant que Burckhardt a souligné leur importance à l'époque de la Renaissance ; mais leur survie, leur histoire et leur développement ne s'arrêtent pas là[2]. En tout cas, il m'a semblé que l'étude de la problématisation du comportement sexuel dans l'Antiquité pouvait être considérée comme un chapitre – un des premiers chapitres – de cette histoire générale des « techniques de soi ».

Telle est l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, pour modifier l'horizon de ce qu'on connaît et pour tenter de s'écarter un peu. Ont-ils effectivement conduit à penser autrement ? Peut-être ont-ils permis tout au plus de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications. Problématisation de la folie et de la maladie à partir de pratiques sociales et médicales, définissant un certain profil de « normalisation » ; problématisation de la vie, du langage et du travail dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles « épistémiques » ; problématisation du crime et du comportement criminel à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle « disciplinaire ». Et maintenant, je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une « esthétique de l'existence ».

Source : *L'Usage des plaisirs,* pp. 9-20.

TEXTE 62

Il faut introduire quelques considérations de méthode ; ou plus précisément il convient de s'interroger sur l'objet qu'on se propose lorsqu'on entreprend d'étudier les formes et transformations d'une « morale ».

On connaît l'ambiguïté du mot. Par « morale », on entend un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. Il arrive que ces règles et valeurs soient très explicitement formulées en une doctrine cohérente et en un enseignement explicite.

Mais il arrive aussi qu'elles soient transmises de façon diffuse et que, loin de former un ensemble systématique, elles constituent un jeu complexe d'éléments qui se compensent, se corrigent, s'annulent sur certains points, permettant ainsi compromis ou échappatoires. Sous ces réserves, on peut appeler « code moral » cet ensemble prescriptif. Mais par « morale », on entend aussi le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées : on désigne ainsi la manière dont ils se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite, dont ils obéissent ou résistent à un interdit ou une prescription, dont ils respectent ou négligent un ensemble de valeurs ; l'étude de cet aspect de la morale doit déterminer comment, et avec quelles marges de variation ou de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence à un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné dans leur culture et dont ils ont une conscience plus ou moins claire. Appelons ce niveau de phénomènes la « moralité des comportements ».

Ce n'est pas tout. Une chose en effet est une règle de conduite ; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. Mais autre chose encore, la manière dont on doit « se conduire » – c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. Un code d'actions étant donné et pour un type déterminé d'actions (qu'on peut définir par leur degré de conformité ou de divergence par rapport à ce code), il y a différentes manières de « se conduire » moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action. Soit un code de prescriptions sexuelles enjoignant aux deux époux une fidélité conjugale stricte et symétrique, ainsi que la permanence d'une volonté procréatrice ; il y aura, même dans ce cadre aussi rigoureux, bien des manières de pratiquer cette austérité, bien des manières d'« être fidèle ». Ces différences peuvent porter sur plusieurs points.

Elles concernent ce qu'on pourrait appeler la *détermination de la substance éthique,* c'est-à-dire la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale. Ainsi, on peut faire porter l'essentiel de la pratique de fidélité sur le strict respect des interdits et des obligations dans les actes mêmes qu'on accomplit. Mais on peut aussi faire consister l'essentiel de la fidélité dans la maîtrise des désirs, dans le combat acharné qu'on mène contre eux, dans la force avec laquelle on sait résister aux tentations : ce qui constitue alors le contenu de la fidélité, c'est cette vigilance et cette lutte ; les mouvements contradictoires de l'âme, beaucoup plus que les actes eux-mêmes dans leur effectuation, seront, dans ces conditions, la matière de la pratique morale. On peut

encore la faire consister dans l'intensité, la continuité, la réciprocité des sentiments qu'on éprouve pour le conjoint, et dans la qualité de la relation qui lie, en permanence, les deux époux.

Les différences peuvent aussi porter sur le *mode d'assujettissement,* c'est-à-dire sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre. On peut, par exemple, pratiquer la fidélité conjugale, et se soumettre au précepte qui l'impose, parce qu'on se reconnaît comme faisant partie du groupe social qui l'accepte, qui s'en réclame à haute voix et qui en conserve silencieusement l'habitude ; mais on peut la pratiquer aussi parce qu'on se considère comme héritier d'une tradition spirituelle qu'on a la responsabilité de maintenir ou de faire revivre ; on peut aussi exercer cette fidélité en répondant à un appel, en se proposant en exemple, ou en cherchant à donner à sa vie personnelle une forme qui réponde à des critères d'éclat, de beauté, de noblesse ou de perfection.

Il y a aussi des différences possibles dans les formes de l'*élaboration,* du *travail éthique* qu'on effectue sur soi-même, et non pas seulement pour rendre son comportement conforme à une règle donnée mais pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite. Ainsi l'austérité sexuelle peut-elle se pratiquer à travers un long travail d'apprentissage, de mémorisation, d'assimilation d'un ensemble systématique de préceptes et à travers un contrôle régulier de la conduite destiné à mesurer l'exactitude avec laquelle on applique ces règles ; on peut la pratiquer dans la forme d'une renonciation soudaine, globale et définitive aux plaisirs ; on peut la pratiquer aussi dans la forme d'un combat permanent dont les péripéties – jusque dans les défaites passagères – peuvent avoir leur sens et leur valeur ; elle peut s'exercer aussi à travers un déchiffrement aussi soigneux, permanent et détaillé que possible des mouvements du désir, dans toutes les formes, même les plus obscures, sous lesquelles il se cache.

D'autres différences, enfin, concernent ce qu'on pourrait appeler la *téléologie* du sujet moral : car une action n'est pas morale seulement en elle-même et dans sa singularité ; elle l'est aussi par son insertion et par la place qu'elle occupe dans l'ensemble d'une conduite, et elle marque une étape dans sa durée, un progrès éventuel dans sa continuité. Une action morale tend à son propre accomplissement ; mais en outre elle vise, à travers celui-ci, à la constitution d'une conduite morale qui mène l'individu non pas simplement à des actions toujours conformes à des valeurs et à des règles, mais aussi à un certain mode d'être, caractéristique du sujet moral. Et sur ce point, il y a bien des différences possibles : la fidélité conjugale peut relever d'une conduite morale qui achemine vers une maîtrise de soi de plus en plus

complète ; elle peut être une conduite morale qui manifeste un détachement soudain et radical à l'égard du monde ; elle peut tendre à une tranquillité parfaite de l'âme, à une insensibilité totale aux agitations des passions, ou à une purification qui assure le salut après la mort, et l'immortalité bienheureuse.

En somme, une action pour être dite « morale » ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur. Toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère ; mais elle implique aussi un certain rapport à soi ; celui-ci n'est pas simplement « conscience de soi », mais constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même ; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme. Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale ; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitution du sujet moral sans des « modes de subjectivation » et sans une « ascétique » ou des « pratiques de soi » qui les appuient. L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits.

Ces distinctions ne doivent pas avoir que des effets théoriques. Elles ont aussi leurs conséquences pour l'analyse historique. Qui veut faire l'histoire d'une « morale » doit tenir compte des différentes réalités que recouvre le mot. Histoire des « moralités » : celle qui étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles et aux valeurs qui sont proposées par différentes instances. Histoire des « codes », celle qui analyse les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société ou un groupe donné, les instances ou appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs contradictions. Histoire enfin de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale : cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même. C'est là ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'« éthique » et de l'« ascétique », entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer.

S'il est vrai en effet que toute « morale » au sens large comporte les deux aspects que je viens d'indiquer, celui des codes de comportement et celui des formes de subjectivation ; s'il est vrai qu'ils ne peuvent jamais être dissociés entièrement, mais qu'il leur arrive de se développer l'un et l'autre dans une relative autonomie, il faut aussi admettre que, dans certaines morales, l'accent est surtout porté sur le code, sa systématicité, sa richesse, sa capacité à s'ajuster à tous les cas possibles et à recouvrir tous les domaines de comportement ; dans de telles morales, l'important est à chercher du côté des instances d'autorité qui font valoir ce code, qui en imposent l'apprentissage et l'observation, qui sanctionnent les infractions ; dans ces conditions, la subjectivation se fait, pour l'essentiel, dans une forme quasi juridique, où le sujet moral se rapporte à une loi, ou à un ensemble de lois, auxquels il doit se soumettre sous peine de fautes qui l'exposent à un châtiment. Il serait tout à fait inexact de réduire la morale chrétienne – on devrait sans doute dire « les morales chrétiennes » – à un tel modèle ; il n'est peut-être pas faux cependant de penser que l'organisation du système pénitentiel au début du XIIIe siècle et son développement jusqu'à la veille de la Réforme ont provoqué une très forte « juridification » – une très forte « codification » au sens strict – de l'expérience morale : c'est contre elle qu'ont réagi beaucoup de mouvements spirituels et ascétiques qui se sont développés avant la Réforme.

En revanche, on peut bien concevoir des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi. Dans ce cas, le système des codes et des règles de comportement peut être assez rudimentaire. Son observation exacte peut être relativement inessentielle, si on le compare du moins à ce qui est exigé de l'individu pour que, dans le rapport qu'il a à lui-même, dans ses différentes actions, pensées, ou sentiments, il se constitue comme sujet moral ; l'accent est mis alors sur les formes des rapports à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on les élabore, sur les exercices par lesquels on se donne à soi-même comme objet à connaître, et sur les pratiques qui permettent de transformer son propre monde d'être. Ces morales « orientées vers l'éthique » (et qui ne coïncident pas forcément avec les morales de ce qu'on appelle le renoncement ascétique) ont été très importantes dans le christianisme à côté des morales « orientées vers le code » : entre elles, il y a eu parfois juxtapositions, parfois rivalités et conflits, parfois composition.

Or il semble bien, du moins en première approche, que les réflexions morales dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l'*askesis,* que vers les codifications de conduites et la définition stricte du permis et du défendu. Si on fait exception de la *République* et

des *Lois,* on trouverait bien peu de références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, à la nécessité d'une instance chargée d'en surveiller l'application, à la possibilité de châtiments qui sanctionneraient les infractions commises. Même si la nécessité de respecter la loi et les coutumes – les *nomoi* – est très souvent soulignée, l'important est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte. L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi.

De là, le choix de méthode que j'ai fait tout au long de cette étude sur les morales sexuelles de l'Antiquité païenne et chrétienne : garder à l'esprit la distinction entre les éléments de code d'une morale et les éléments d'ascèse ; n'oublier ni leur coexistence, ni leurs relations, ni leur relative autonomie, ni leurs différences possibles d'accentuation ; tenir compte de tout ce qui semble indiquer le privilège, dans ces morales, des pratiques de soi, l'intérêt qu'on pouvait leur porter, l'effort qu'on faisait pour les développer, les perfectionner et les enseigner, le débat qui avait cours à leur sujet. Si bien qu'on aurait ainsi à transformer la question si souvent posée à propos de la continuité (ou de la rupture) entre les morales philosophiques de l'Antiquité et la morale chrétienne ; au lieu de se demander quels sont les éléments de code que le christianisme a pu emprunter à la pensée ancienne et quels sont ceux qu'il a ajoutés de son propre chef, pour définir ce qui est permis et défendu dans l'ordre d'une sexualité supposée constante, il conviendrait de se demander comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées.

On ne suppose pas que les codes soient sans importance, ni qu'ils demeurent constants. Mais on peut remarquer que finalement ils tournent autour de quelques principes assez simples et assez peu nombreux : peut-être les hommes n'inventent-ils pas beaucoup plus dans l'ordre des interdits que dans celui des plaisirs. Leur permanence aussi est assez grande : la prolifération sensible des codifications (concernant les lieux, les partenaires, les gestes permis ou défendus) se produira assez tard dans le christianisme. En revanche, il semble – c'est en tout cas l'hypothèse que je voudrais explorer ici – qu'il y a tout un champ d'historicité complexe et riche dans la manière dont l'individu est appelé à se reconnaître comme sujet moral de la conduite sexuelle. Il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique

jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée.

Dans ce premier volume, je voudrais marquer quelques traits généraux qui caractérisent la manière dont le comportement sexuel a été réfléchi par la pensée grecque classique comme domaine d'appréciation et de choix moraux. Je partirai de la notion alors courante d'« usage des plaisirs » – *Chrèsis aphrodisiōn* – pour dégager les modes de subjectivation auxquels elle se réfère : substance éthique, types d'assujettissement, formes d'élaboration de soi et de téléologie morale. Puis en partant chaque fois d'une pratique qui avait dans la culture grecque son existence, son statut et ses règles (la pratique du régime de santé, celle de la gestion de la maisonnée, celle de la cour amoureuse), j'étudierai la façon dont la pensée médicale et philosophique a élaboré cet « usage des plaisirs » et a formulé quelques thèmes d'austérité qui allaient devenir récurrents sur quatre grands axes de l'expérience : le rapport au corps, le rapport à l'épouse, le rapport aux garçons, et le rapport à la vérité.

Source : *L'Usage des plaisirs,* pp. 36-45.

TEXTE 63

Ce n'est là qu'une esquisse, à des fins préliminaires ; quelques traits généraux qui caractérisent la manière dont on a réfléchi, dans la pensée grecque classique, la pratique sexuelle et dont on l'a constituée comme domaine moral. Les éléments de ce domaine – la « substance éthique » – étaient formés par des *aphrodisia,* c'est-à-dire des actes voulus par la nature, associés par elle à un plaisir intense et auxquels elle porte par une force toujours susceptible d'excès et de révolte. Le principe selon lequel on devait régler cette activité, le « mode d'assujettissement », n'était pas défini par une législation universelle, déterminant les actes permis et défendus ; mais plutôt par un savoir-faire, un art qui prescrivait les modalités d'un usage en fonction de variables diverses (besoin, moment, statut). Le travail que l'individu devait exercer sur lui-même, l'ascèse nécessaire, avait la forme d'un combat à mener, d'une victoire à remporter en établissant une domination de soi sur soi, selon le modèle d'un pouvoir domestique ou politique. Enfin, le mode d'être auquel on accédait par

cette maîtrise de soi se caractérisait comme une liberté active, indissociable d'un rapport structural, instrumental et ontologique à la vérité.

On va le voir maintenant : cette réflexion morale a développé, à propos du corps, à propos du mariage, à propos de l'amour des garçons des thèmes d'austérité qui ne sont pas sans ressemblance avec les préceptes et interdits qu'on pourra trouver par la suite. Mais sous cette continuité apparente, il faut bien garder à l'esprit que le sujet moral ne sera pas constitué de la même façon. Dans la morale chrétienne du comportement sexuel, la substance éthique sera définie non par les *aphrodisia,* mais par un domaine des désirs qui se cachent dans les arcanes du cœur, et par un ensemble d'actes soigneusement définis dans leur forme et leurs conditions ; l'assujettissement prendra la forme non d'un savoir-faire mais d'une reconnaissance de la loi et d'une obéissance à l'autorité pastorale ; ce n'est donc pas tellement la domination parfaite de soi par soi dans l'exercice d'une activité de type viril qui caractérisera le sujet moral, mais plutôt le renoncement à soi, et une pureté dont le modèle est à chercher du côté de la virginité. À partir de là, on peut comprendre l'importance dans la morale chrétienne de ces deux pratiques, à la fois opposées et complémentaires : une codification des actes sexuels qui deviendra de plus en plus précise et le développement d'une herméneutique du désir et des procédures de déchiffrement de soi.

On pourrait dire schématiquement que la réflexion morale de l'Antiquité à propos des plaisirs ne s'oriente ni vers une codification des actes ni vers une herméneutique du sujet, mais vers une stylisation de l'attitude et une esthétique de l'existence. Stylisation, car la raréfaction de l'activité sexuelle se présente comme une sorte d'exigence ouverte : on pourra le constater facilement : ni les médecins donnant des conseils de régime, ni les moralistes demandant aux maris de respecter leur épouse, ni ceux qui donnent des conseils sur la bonne conduite à tenir dans l'amour des garçons ne diront très exactement ce qu'il faut faire ou ne pas faire dans l'ordre des actes ou pratiques sexuels. Et la raison n'en est pas sans doute dans la pudeur ou la réserve des auteurs, mais dans le fait que le problème n'est pas là : la tempérance sexuelle est un exercice de la liberté qui prend forme dans la maîtrise de soi ; et celle-ci se manifeste dans la manière dont le sujet se tient et se retient dans l'exercice de son activité virile, la façon dont il a rapport à lui-même dans le rapport qu'il a aux autres. Cette attitude, beaucoup plus que les actes qu'on commet ou les désirs qu'on cache, donne prise aux jugements de valeur. Valeur morale qui est aussi une valeur esthétique et valeur de vérité puisque c'est en visant la satisfaction des vrais besoins, en respectant la vraie hiérarchie de l'être humain et en n'oubliant

jamais ce qu'on est en vérité qu'on pourra donner à sa conduite la forme qui assure le renom et mérite la mémoire.

Il faut voir maintenant comment quelques-uns des grands thèmes de l'austérité sexuelle, qui allaient avoir une destinée historique bien au-delà de la culture grecque, se sont formés et développés dans la pensée du IVe siècle. Je ne partirai pas des théories générales du plaisir ou de la vertu ; je prendrai appui sur des pratiques existantes et reconnues par lesquelles les hommes cherchaient à donner forme à leur conduite : pratique du régime, pratique du gouvernement domestique, pratique de la cour dans le comportement amoureux ; j'essaierai de montrer comment ces trois pratiques ont été réfléchies dans la médecine ou la philosophie et comment ces réflexions ont proposé diverses manières, non de codifier précisément la conduite sexuelle, mais plutôt de la « styliser » : stylisations dans la Diététique, comme art du rapport quotidien de l'individu à son corps, dans l'Économique comme art de la conduite de l'homme en tant que chef de famille, dans l'Érotique comme art de la conduite réciproque de l'homme et du garçon dans la relation d'amour[3].

Source : *L'Usage des plaisirs,* 123-126.

TEXTE 64

Dans le champ des pratiques reconnues (celle du régime, celle de la gestion domestique, celle de la « cour » faite aux jeunes gens) et à partir des réflexions qui tendaient à les élaborer, les Grecs se sont interrogés sur le comportement sexuel comme enjeu moral, et ils ont cherché à définir la forme de modération qui s'y trouvait requise.

Cela ne veut pas dire que les Grecs en général ne s'intéressaient aux plaisirs sexuels qu'à partir de ces trois points de vue. On trouverait dans la littérature qu'ils ont pu nous laisser bien des témoignages attestant l'existence d'autres thèmes et d'autres préoccupations. Mais si on s'en tient, comme j'ai voulu le faire ici, aux discours prescriptifs par lesquels ils ont essayé de réfléchir et de régler leur conduite sexuelle, ces trois foyers de problématisation apparaissent comme étant de beaucoup les plus importants. Autour d'eux, les Grecs ont développé des arts de vivre, de se conduire et d'« user des plaisirs » selon des principes exigeants et austères.

Au premier regard, on peut avoir l'impression que ces différentes formes de réflexion se sont approchées au plus près des formes d'austérité qu'on trouvera plus tard dans les sociétés occidentales chrétiennes. En tout cas, on peut être tenté de corriger l'opposition encore assez couramment admise entre une pensée païenne « tolérante » à la pratique de la « liberté sexuelle » et les morales tristes et restrictives qui lui feront suite. Il faut bien voir en effet que le principe d'une tempérance sexuelle rigoureuse et soigneusement pratiquée est un précepte qui ne date ni du christianisme, bien sûr, ni de l'Antiquité tardive, ni même des mouvements rigoristes qu'on a pu connaître avec les stoïciens par exemple, à l'époque hellénistique et romaine. Dès le IVe siècle, on trouve très clairement formulée l'idée que l'activité sexuelle est en elle-même assez périlleuse et coûteuse, assez fortement liée à la perte de la substance vitale, pour qu'une économie méticuleuse doive la limiter pour autant qu'elle n'est pas nécessaire ; on trouve aussi le modèle d'une relation matrimoniale qui exigerait de la part des deux conjoints une égale abstention de tout plaisir « extra-conjugal » ; on trouve enfin le thème d'un renoncement de l'homme à tout rapport physique avec un garçon. Principe général de tempérance, soupçon que le plaisir sexuel pourrait être un mal, schéma d'une stricte fidélité monogamique, idéal de chasteté rigoureuse : ce n'est évidemment pas selon ce modèle que vivaient les Grecs ; mais la pensée philosophique, morale et médicale qui s'est formée au milieu d'eux n'a-t-elle pas formulé quelques-uns des principes fondamentaux que des morales ultérieures – et singulièrement celles qu'on a pu trouver dans les sociétés chrétiennes – semblent n'avoir eu qu'à reprendre ? Pourtant on ne peut en rester là ; les prescriptions peuvent bien être formellement semblables : cela ne prouve après tout que la pauvreté et la monotonie des interdits. La manière dont l'activité sexuelle était constituée, reconnue, organisée comme un enjeu moral n'est pas identique du seul fait que ce qui est permis ou défendu, recommandé ou déconseillé est identique.

On l'a vu : le comportement sexuel est constitué comme domaine de pratique morale, dans la pensée grecque, sous la forme d'*aphrodisia,* d'actes de plaisir relevant d'un champ agonistique de forces difficiles à maîtriser ; ils appellent, pour prendre la forme d'une conduite rationnellement et moralement recevable, la mise en jeu d'une stratégie de la mesure et du moment, de la quantité et de l'opportunité ; et celle-ci tend, comme à son point de perfection et à son terme, à une exacte maîtrise de soi où le sujet est « plus fort » que lui-même jusque dans l'exercice du pouvoir qu'il exerce sur les autres. Or, l'exigence d'austérité impliquée par la constitution de ce sujet maître de lui-même ne se présente pas sous la forme d'une loi universelle à laquelle chacun et tous devraient se soumettre ; mais plutôt comme un principe de

stylisation de la conduite pour ceux qui veulent donner à leur existence la forme la plus belle et la plus accomplie possible. Si on veut fixer une origine à ces quelques grands thèmes qui ont donné forme à notre morale sexuelle (l'appartenance du plaisir au domaine dangereux du mal, l'obligation de la fidélité monogamique, l'exclusion de partenaires de même sexe), non seulement il ne faut pas les attribuer à cette fiction qu'on appelle la morale « judéo-chrétienne », mais surtout il ne faut pas y chercher la fonction intemporelle de l'interdit, ou la forme permanente de la loi. L'austérité sexuelle précocement recommandée par la philosophie grecque ne s'enracine pas dans l'intemporalité d'une loi qui prendrait tour à tour les formes historiquement diverses de la répression : elle relève d'une histoire qui est, pour comprendre les transformations de l'expérience morale, plus décisive que celle de codes : une histoire de l'« éthique » entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale.

D'autre part, chacun des trois grands arts de se conduire, des trois grandes techniques de soi, qui étaient développés dans la pensée grecque – la Diététique, l'Économique et l'Érotique – a proposé sinon une morale sexuelle particulière, du moins une modulation singulière de la conduite sexuelle. Dans cette élaboration des exigences de l'austérité, non seulement les Grecs n'ont pas cherché à définir un code de conduites obligatoires pour tous, mais ils n'ont pas non plus cherché à organiser le comportement sexuel comme un domaine relevant dans tous ses aspects d'un seul et même ensemble de principes.

Du côté de la Diététique, on trouve une forme de tempérance définie par l'usage mesuré et opportun des *aphrodisia* ; l'exercice de cette tempérance appelait une attention surtout centrée sur la question du « moment » et sur la corrélation entre les états variables du corps et les propriétés changeantes des saisons ; et au cœur de cette préoccupation se manifestaient la peur et la violence, la crainte de l'épuisement et le double souci de la survie de l'individu et du maintien de l'espèce. Du côté de l'Économique, on trouve une forme de tempérance définie non point par la fidélité réciproque des conjoints, mais par un certain privilège que le mari conserve à l'épouse légitime sur laquelle il exerce son pouvoir ; l'enjeu temporel n'y est pas la saisie du moment opportun, mais le maintien, tout au long de l'existence, d'une certaine structure hiérarchique propre à l'organisation de la maisonnée ; c'est pour assurer cette permanence que l'homme doit redouter tout excès et pratiquer la maîtrise de soi dans la maîtrise qu'il exerce sur les autres. Enfin, la tempérance demandée par l'Érotique est encore d'un autre type : même si elle n'impose pas l'abstention pure et simple, on a pu voir qu'elle y tend et qu'elle porte avec elle

l'idéal d'un renoncement à tout rapport physique avec les garçons. Cette Érotique est liée à une perception du temps très différente de celle qu'on trouve à propos du corps ou à propos du mariage : c'est l'expérience d'un temps fugitif qui conduit fatalement à un terme prochain. Quant au souci qui l'anime, c'est celui du respect qui est dû à la virilité de l'adolescent et à son statut futur d'homme libre : il ne s'agit plus simplement pour l'homme d'être maître de son plaisir ; il s'agit de savoir comment on peut faire place à la liberté de l'autre dans la maîtrise qu'on exerce sur soi-même et dans l'amour vrai qu'on lui porte. Et en fin de compte, c'est dans cette réflexion à propos de l'amour des garçons que l'érotique platonicienne a posé la question des relations complexes entre l'amour, la renonciation aux plaisirs et l'accès à la vérité.

On peut rappeler ce que K. J. Dover écrivait naguère : « Les Grecs n'ont pas hérité de la croyance qu'une puissance divine avait révélé à l'humanité un code de lois qui réglaient le comportement sexuel, et ils ne l'ont pas entretenue eux-mêmes. Ils n'avaient pas non plus d'institution qui avait le pouvoir de faire respecter des interdictions sexuelles. Confrontés à des cultures plus anciennes, plus riches et plus élaborées que les leurs, les Grecs se sentirent libres de choisir, d'adapter, de développer et surtout d'innover[4]. » La réflexion sur le comportement sexuel comme domaine moral n'a pas été chez eux une manière d'intérioriser, de justifier ou de fonder en principe des interdits généraux imposés à tous ; ce fut plutôt une manière d'élaborer, pour la plus petite partie de la population constituée par les adultes mâles et libres, une esthétique de l'existence, l'art réfléchi d'une liberté perçue comme jeu de pouvoir. L'éthique sexuelle qui est pour une part à l'origine de la nôtre reposait bien sur un système très dur d'inégalités et de contraintes (en particulier à propos des femmes et des esclaves) ; mais elle a été problématisée dans la pensée comme le rapport pour un homme libre entre l'exercice de sa liberté, les formes de son pouvoir et son accès à la vérité.

En prenant une vue cavalière, et très schématique, de l'histoire de cette éthique et de ses transformations sur une chronologie longue, on peut noter d'abord un déplacement d'accent. Dans la pensée grecque classique, il est clair que c'est le rapport avec les garçons qui constitue le point le plus délicat, et le foyer le plus actif de réflexion et d'élaboration ; c'est là que la problématisation appelle les formes d'austérité les plus subtiles. Or, au cours d'une évolution très lente, on pourra voir ce foyer se déplacer : c'est autour de la femme que petit à petit les problèmes seront centrés. Ce qui ne veut dire ni que l'amour des garçons ne sera plus pratiqué, ni qu'il cessera de s'exprimer, ni qu'on ne s'interrogera plus du tout sur lui. Mais c'est la femme et le rapport à la femme qui marqueront les temps forts de la réflexion

morale sur les plaisirs sexuels : que ce soit sous la forme du thème de la virginité, de l'importance prise par la conduite matrimoniale, ou de la valeur accordée à des rapports de symétrie et de réciprocité entre les deux conjoints. On peut d'ailleurs voir un nouveau déplacement du foyer de problématisation (cette fois, de la femme vers le corps) dans l'intérêt qui s'est manifesté à partir du XVII[e] et du XVIII[e] siècle pour la sexualité de l'enfant, et d'une façon générale pour les rapports entre le comportement sexuel, la normalité et la santé.

Mais en même temps que ces déplacements, une certaine unification se produira entre les éléments qu'on pourrait trouver répartis dans les différents « arts » d'user des plaisirs. Il y a eu l'unification doctrinale – dont saint Augustin a été un des opérateurs – et qui a permis de penser dans le même ensemble théorique le jeu de la mort et de l'immortalité, l'institution du mariage et les conditions d'accès à la vérité. Mais il y a eu aussi une unification qu'on pourrait dire « pratique », celle qui a recentré les différents arts de l'existence autour du déchiffrement de soi, des procédures de purification et des combats contre la concupiscence. Du coup, ce qui s'est trouvé placé au cœur de la problématisation de la conduite sexuelle, ce fut non plus le plaisir avec l'esthétique de son usage, mais le désir et son herméneutique purificatrice.

Ce changement sera l'effet de toute une série de transformations. De ces transformations en leurs débuts, avant même le développement du christianisme, on a le témoignage dans la réflexion des moralistes, des philosophes et des médecins aux deux premiers siècles de notre ère.

Source : *L'Usage des plaisirs,* pp. 321-327.

TEXTE 65

Méfiance vis-à-vis des plaisirs, insistance sur les effets de leur abus pour le corps et pour l'âme, valorisation du mariage et des obligations conjugales, désaffection à l'égard des significations spirituelles prêtées à l'amour des garçons : il y a dans la pensée des philosophes et des médecins au cours des deux premiers siècles toute une sévérité dont témoignent les textes de Soranus et de Rufus d'Éphèse, de Musonius ou de Sénèque, de Plutarque comme d'Épictète ou de Marc Aurèle. C'est un fait d'ailleurs qu'à cette morale, les auteurs chrétiens ont fait – explicites ou non – des

emprunts massifs ; et la plupart des historiens d'aujourd'hui s'accordent à reconnaître l'existence, la vigueur et le renforcement de ces thèmes d'austérité sexuelle dans une société dont les contemporains décrivaient, pour lui en faire reproche le plus souvent, l'immoralité et les mœurs dissolues. Laissons de côté la question de savoir si ce blâme était justifié : à ne considérer que les textes qui en parlent et la place qu'ils lui donnent, il semble bien que soit devenue plus insistante « la question des plaisirs », et plus précisément l'inquiétude devant les plaisirs sexuels, le rapport qu'on peut avoir avec eux et l'usage qu'on doit en faire. Problématisation plus intense des *aphrodisia* dont il faut essayer de ressaisir à la fois les formes particulières et les motifs.

Pour rendre compte de cette accentuation nouvelle, on peut avoir recours à diverses explications. On peut la mettre en rapport avec certains efforts de moralisation entrepris sur un mode plus ou moins autoritaire par le pouvoir politique ; ces efforts ont été particulièrement explicites et appuyés sous le principat d'Auguste ; et dans ce dernier cas, il est vrai que des mesures législatives, protégeant le mariage, favorisant la famille, réglementant le concubinage et condamnant l'adultère ont été accompagnées d'un mouvement d'idées – lequel n'était peut-être pas entièrement artificiel – qui opposait, au relâchement du temps présent, la nécessité d'un retour à la rigueur des mœurs anciennes. On ne peut toutefois s'en tenir à cette référence ; et il serait sans doute inexact de voir dans ces mesures et ces idées l'amorce d'une évolution multiséculaire devant conduire à un régime dans lequel la liberté sexuelle serait plus strictement limitée par les institutions et les lois – qu'elles soient civiles ou religieuses. Ces tentatives politiques, en effet, ont été trop sporadiques, elles avaient des objectifs trop limités et elles ont eu trop peu d'effets généraux et permanents pour rendre compte d'une tendance à l'austérité qui s'est manifestée si souvent dans la réflexion morale au long des deux premiers siècles. D'autre part, il est remarquable qu'à de rares exceptions près[5], cette volonté de rigueur exprimée par les moralistes n'a guère pris la forme d'une demande d'intervention de la part de la puissance publique ; on ne trouverait pas chez les philosophes de projet pour une législation contraignante et générale des comportements sexuels ; ils incitent à davantage d'austérité les individus qui veulent mener une autre vie que celle « des plus nombreux » ; ils ne cherchent pas quelles sont les mesures ou les châtiments qui pourraient les y contraindre tous de façon uniforme. En outre, si on peut parler d'une austérité accentuée, ce n'est pas au sens où des prohibitions plus rigoureuses auraient été proposées : après tout, les régimes médicaux du Ier et du IIe siècle ne sont pas, d'une façon générale, beaucoup plus restrictifs que celui de Dioclès ; la fidélité conjugale érigée par les stoïciens n'est pas

plus rigoureuse que celle de Nicoclès, lorsqu'il se vantait de n'avoir de rapports avec aucune autre femme que la sienne ; et Plutarque, dans le *Dialogue sur l'Amour,* est plutôt plus indulgent à propos des garçons que le rigoureux législateur des Lois. En revanche, ce qui se marque dans les textes des premiers siècles – plus que des interdits nouveaux sur les actes – c'est l'insistance sur l'attention qu'il convient de porter à soi-même ; c'est la modalité, l'ampleur, la permanence, l'exactitude de la vigilance qui est demandée ; c'est l'inquiétude à propos de tous les troubles du corps et de l'âme qu'il faut éviter par un régime austère ; c'est l'importance qu'il y a à se respecter soi-même non pas simplement dans son statut, mais dans son être raisonnable en supportant la privation des plaisirs ou en en limitant l'usage au mariage ou à la procréation. Bref – et en toute première approximation –, cette majoration de l'austérité sexuelle dans la réflexion morale ne prend pas la forme d'un resserrement du code qui définit les actes prohibés, mais celle d'une intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes[6]. Et c'est en tenant compte d'une pareille forme qu'il faut interroger les motivations de cette morale plus sévère.

On peut alors penser à un phénomène souvent évoqué : la croissance, dans le monde hellénistique et romain, d'un « individualisme » qui accorderait de plus en plus de place aux aspects « privés » de l'existence, aux valeurs de la conduite personnelle, et à l'intérêt qu'on porte à soi-même. Ce ne serait donc pas le renforcement d'une autorité publique qui pourrait rendre compte du développement de cette morale rigoureuse, mais plutôt l'affaiblissement du cadre politique et social dans lequel se déroulait dans le passé la vie des individus : moins fortement insérés dans les cités, plus isolés les uns des autres et plus dépendants d'eux-mêmes, ils auraient cherché dans la philosophie des règles de conduite plus personnelles. Tout n'est pas faux dans un semblable schéma. Mais on peut s'interroger sur la réalité de cette poussée individualiste et du processus social et politique qui aurait détaché les individus de leurs appartenances traditionnelles. L'activité civique et politique a pu, jusqu'à un certain point, changer de forme ; elle est restée une part importante de l'existence, pour les classes supérieures. D'une façon générale, les sociétés anciennes sont demeurées des sociétés de promiscuité, où l'existence se menait « en public », des sociétés aussi où chacun se situait dans des systèmes forts de relations locales, de liens familiaux, de dépendances économiques, de rapports de clientèle et d'amitié. En outre, il faut noter que les doctrines qui ont été les plus attachées à l'austérité de la conduite – et au premier rang, on peut mettre les stoïciens – étaient aussi celles qui insistaient le plus sur la nécessité d'accomplir les devoirs à l'égard de l'humanité, des concitoyens et de la famille, et qui

dénonçaient le plus volontiers dans les pratiques de retraite une attitude de relâchement et de complaisance égoïste.

Mais à propos de cet « individualisme » qu'on invoque si souvent pour expliquer, à des époques différentes, des phénomènes très divers, il convient de poser une question plus générale. Sous une telle catégorie, on mêle bien souvent des réalités tout à fait différentes. Il convient en effet de distinguer trois choses : l'attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève ; la valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux ; enfin l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. Ces attitudes, sans doute, peuvent être liées entre elles ; ainsi peut-il arriver que l'individualisme appelle l'intensification des valeurs de la vie privée ; ou encore que l'importance accordée aux rapports à soi soit associée à l'exaltation de la singularité individuelle. Mais ces liens ne sont ni constants ni nécessaires. On trouverait des sociétés ou des groupes sociaux – telles sans doute les aristocraties militaires – dans lesquels l'individu est appelé à s'affirmer dans sa valeur propre, à travers des actions qui le singularisent et lui permettent de l'emporter sur les autres, sans qu'il ait à accorder une grande importance à sa vie privée ou aux rapports de soi à soi. Il y a aussi des sociétés dans lesquelles la vie privée est dotée d'une grande valeur, où elle est soigneusement protégée et organisée, où elle constitue le centre de référence des conduites et un des principes de sa valorisation – c'est, semble-t-il, le cas des classes bourgeoises dans les pays occidentaux au XIXe siècle ; mais par là même, l'individualisme y est faible et les rapports de soi à soi n'y sont guère développés. Il y a enfin des sociétés ou des groupes dans lesquels le rapport à soi est intensifié et développé sans que pour autant ni de façon nécessaire les valeurs de l'individualisme ou de la vie privée se trouvent renforcées ; le mouvement ascétique chrétien des premiers siècles s'est présenté comme une accentuation extrêmement forte des rapports de soi à soi mais sous la forme d'une disqualification des valeurs de la vie privée ; et lorsqu'il a pris la forme du cénobitisme, il a manifesté un refus explicite de ce qu'il pouvait y avoir d'individualisme dans la pratique de l'anachorèse.

Les exigences d'austérité sexuelle qui se sont exprimées à l'époque impériale ne semblent pas avoir été la manifestation d'un individualisme croissant. Leur contexte est plutôt caractérisé par un phénomène d'assez longue portée historique, mais qui a

connu à ce moment-là son apogée : le développement de ce qu'on pourrait appeler une « culture de soi », dans laquelle ont été intensifiés et valorisés les rapports de soi à soi.

On peut caractériser brièvement cette « culture de soi »[7] par le fait que l'art de l'existence – la *technē tou biou* sous ses différentes formes – s'y trouve dominé par le principe qu'il faut « prendre soin de soi-même » ; c'est ce principe du souci de soi qui en fonde la nécessité, en commande le développement et en organise la pratique. Mais il faut préciser ; l'idée qu'on doit s'appliquer à soi-même, s'occuper de soi-même (*heautou epimeleisthai*) est en effet un thème fort ancien dans la culture grecque. Il est apparu très tôt comme un impératif largement répandu. Le Cyrus, dont Xénophon fait le portrait idéal, ne considère pas que son existence, au terme de ses conquêtes, soit pour autant achevée ; il lui reste – et c'est le plus précieux – à s'occuper de lui-même : « Nous ne pouvons reprocher aux dieux de n'avoir pas réalisé tous nos vœux », dit-il en songeant à ses victoires passées ; « mais si, parce qu'on a accompli de grandes choses, on ne peut plus s'occuper de soi-même et se réjouir avec un ami, c'est un bonheur auquel je dis adieu volontiers[8] ». Un aphorisme lacédémonien, rapporté par Plutarque, affirmait que la raison pour laquelle les soins de la terre avaient été confiés aux hilotes, c'est que les citoyens de Sparte voulaient, quant à eux, « s'occuper d'eux-mêmes[9] » : sans doute était-ce l'entraînement physique et guerrier qui était désigné par là. Mais c'est en un tout autre sens que l'expression est utilisée dans l'*Alcibiade,* où il constitue un thème essentiel du dialogue : Socrate montre au jeune ambitieux qu'il est, de sa part, bien présomptueux de vouloir prendre en charge la cité, de lui donner des conseils et d'entrer en rivalité avec les rois de Sparte ou les souverains de Perse, s'il n'a pas appris auparavant ce qu'il est nécessaire de savoir pour gouverner : il lui faut d'abord s'occuper de lui-même – et tout de suite, tant qu'il est jeune, car « à cinquante ans, ce serait trop tard[10] ». Et dans l'*Apologie,* c'est bien comme maître du souci de soi que Socrate se présente à ses juges : le dieu l'a mandaté pour rappeler aux hommes qu'il leur faut se soucier, non de leurs richesses, non de leur honneur, mais d'eux-mêmes, et de leur âme[11].

Or, c'est ce thème du souci de soi, consacré par Socrate, que la philosophie ultérieure a repris et qu'elle a fini par placer au cœur de cet « art de l'existence » qu'elle prétend être. C'est ce thème qui, débordant son cadre d'origine et se détachant de ses significations philosophiques premières, a acquis progressivement les dimensions et les formes d'une véritable « culture de soi ». Par ce mot, il faut

entendre que le principe du souci de soi a acquis une portée assez générale : le précepte qu'il faut s'occuper de soi-même est en tout cas un impératif qui circule parmi nombre de doctrines différentes ; il a pris aussi la forme d'une attitude, d'une manière de se comporter, il a imprégné des façons de vivre ; il s'est développé en procédures, en pratiques et en recettes qu'on réfléchissait, développait, perfectionnait et enseignait ; il a constitué ainsi une pratique sociale, donnant lieu à des relations interindividuelles, à des échanges et communications et parfois même à des institutions ; il a donné lieu enfin à un certain mode de connaissance et à l'élaboration d'un savoir.

Dans le lent développement de l'art de vivre sous le signe du souci de soi, les deux premiers siècles de l'époque impériale peuvent être considérés comme le sommet d'une courbe : une manière d'âge d'or dans la culture de soi, étant entendu bien sûr que ce phénomène ne concerne que les groupes sociaux, très limités en nombre, qui étaient porteurs de culture et pour qui une *technē tou biou* pouvait avoir un sens et une réalité.

1. *L'epimeleia heautou,* la *cura sui* est une injonction qu'on retrouve dans beaucoup de doctrines philosophiques. On la rencontre chez les platoniciens : Albinus veut qu'on entame l'étude de la philosophie par la lecture de l'*Alcibiade* « en vue de se tourner et de se retourner vers soi-même », et de façon à savoir « ce dont il faut faire l'objet de ses soins[12] ». Apulée, à la fin du *Dieu de Socrate,* dit son étonnement devant la négligence de ses contemporains à l'égard d'eux-mêmes : « Les hommes ont tous le désir de mener la vie la meilleure, ils savent tous qu'il n'y a pas d'autre organe de vie que l'âme... ; cependant ils ne la cultivent pas (*animum suum non colunt*). Et pourtant quiconque veut avoir une vue perçante doit prendre soin des yeux qui servent à voir ; si l'on veut être agile à la course, il faut prendre soin des pieds qui servent à la course... Il en va de même pour toutes les parties du corps dont chacun doit prendre soin selon ses préférences. Cela, tous les hommes le voient clairement et sans peine ; aussi je ne me lasse pas de me demander avec un légitime étonnement pourquoi ils ne perfectionnent pas aussi leur âme avec l'aide de la raison (*cur non etiam animum suum ratione excolant)*[13]. »

Pour les épicuriens, le *Lettre à Ménécée* ouvrait sur le principe que la philosophie devait être considérée comme exercice permanent du soin de soi-même. « Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni vieux ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard pour assurer la santé de l'âme[14]. » C'est ce thème épicurien qu'il faut prendre soin de soi-même que Sénèque rapporte dans une de ses lettres : « De même qu'un ciel serein n'est pas susceptible d'une clarté

encore plus vive quand, à force d'être balayé, il revêt une splendeur que rien ne ternit, ainsi l'homme qui veille sur son corps et sur son âme (*hominis corpus animumque curantis*), pour bâtir au moyen de l'un et de l'autre la trame de sa félicité, se trouve dans un état parfait et au comble de ses désirs, du moment que son âme est sans agitation et son corps sans souffrance[15]. »

Soigner son âme était un précepte que Zénon avait, dès l'origine, donné à ses disciples et que Musonius, au Ier siècle, répétera dans une sentence citée par Plutarque : « Ceux qui veulent se sauver doivent vivre en se soignant sans cesse[16]. » On sait l'ampleur prise, chez Sénèque, par le thème de l'application à soi-même : c'est pour se consacrer à celle-ci qu'il faut selon lui renoncer aux autres occupations : ainsi pourrait-on se rendre vacant pour soi-même (*sibi vacare*)[17]. Mais cette « vacance » prend la forme d'une activité multiple qui demande qu'on ne perde pas de temps et qu'on ne ménage pas sa peine pour « se faire soi-même », « se transformer soi-même », « revenir à soi ». *Se formare*[18], *sibi vindicare*[19], *se facere*[20], *se ad studiarevocare*[21], *sibi applicare*[22], *suum fieri*[23],*in se recedere*[24], *ad se recurrere*[25], *secum morari*[26], Sénèque dispose de tout un vocabulaire pour désigner les formes différentes que doivent prendre le souci de soi et la hâte avec laquelle on cherche à se rejoindre soi-même (*ad se properare*)[27]. Marc Aurèle, lui aussi, éprouve une même hâte à s'occuper de lui-même : ni la lecture ni l'écriture ne doivent le retenir plus longtemps du soin direct qu'il doit prendre de son propre être : « Ne vagabonde plus. Tu n'es plus destiné à relire tes notes, ni les histoires anciennes des Romains et des Grecs, ni les extraits que tu réservais pour tes vieux jours. Hâte-toi donc au but ; dis adieu aux vains espoirs, viens-toi en aide si tu te souviens de toi-même (*sautōi boēthei ei ti soi meleî sautou*), tant que c'est encore possible[28]. »

C'est chez Épictète sans doute que se marque la plus haute élaboration philosophique de ce thème. L'être humain est défini, dans les *Entretiens,* comme l'être qui a été confié au souci de soi. Là réside sa différence fondamentale avec les autres vivants : les animaux trouvent « tout prêt » ce qui leur est nécessaire pour vivre, car la nature a fait en sorte qu'ils puissent être à notre disposition sans qu'ils aient à s'occuper d'eux-mêmes, et sans que nous ayons, nous, à nous occuper d'eux[29]. L'homme en revanche doit veiller à lui-même : non point cependant par suite de quelque défaut qui le mettrait dans une situation de manque et le rendrait de ce point de vue inférieur aux animaux ; mais parce que le dieu a tenu à ce qu'il puisse faire librement usage de lui-même ; et c'est à cette fin qu'il l'a doté de la raison ; celle-ci n'est pas à comprendre comme substitut aux facultés naturelles absentes ; elle est au contraire la faculté qui permet de se servir, quand il faut et

comme il faut, des autres facultés ; elle est même cette faculté absolument singulière qui est capable de se servir d'elle-même : car elle est capable de « se prendre elle-même ainsi que tout le reste pour objet d'étude[30] ». En couronnant par cette raison tout ce qui nous est déjà donné par la nature, Zeus nous a donné et la possibilité et le devoir de nous occuper de nous-mêmes. C'est dans la mesure où il est libre et raisonnable – et libre d'être raisonnable – que l'homme est dans la nature l'être qui a été commis au souci de lui-même. Le dieu ne nous a pas façonnés comme Phidias son Athéna de marbre, qui tend pour toujours la main où s'est posée la victoire immobile aux ailes déployées. Zeus « non seulement t'a créé, mais il t'a de plus confié et livré à toi seul[31] ». Le souci de soi, pour Épictète, est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-même comme objet de toute notre application[32].

Mais que les philosophes recommandent de se soucier de soi ne veut pas dire que ce zèle soit réservé à ceux qui choisissent une vie semblable à la leur ; ou qu'une pareille attitude ne soit indispensable que pendant le temps qu'on passe auprès d'eux. C'est un principe valable pour tous, tout le temps et pendant toute la vie. Apulée le fait remarquer : on peut, sans honte ni déshonneur, ignorer les règles qui permettent de peindre et de jouer de la cithare ; mais savoir « perfectionner sa propre âme à l'aide de la raison » est une règle « également nécessaire pour tous les hommes ». Le cas de Pline peut servir d'exemple concret : éloigné de toute appartenance doctrinale stricte, menant la carrière régulière des honneurs, préoccupé de ses activités d'avocat et de ses travaux littéraires, il n'est en aucune façon en instance de rupture avec le monde. Et pourtant il ne cesse pas de manifester tout au long de sa vie le soin qu'il entend prendre de lui-même comme de l'objet le plus important, peut-être, dont il aurait à s'occuper. Tout jeune encore, lorsqu'il est envoyé en Syrie avec des fonctions militaires, son premier soin est de se rendre auprès d'Euphratès non seulement pour suivre son enseignement mais pour entrer peu à peu dans sa familiarité, « se faire aimer de lui » et bénéficier des admonestations d'un maître qui sait combattre les défauts sans s'attaquer aux individus[33]. Et lorsque plus tard, à Rome, il lui arrive d'aller prendre du repos dans sa villa de Laurentes, c'est pour pouvoir s'occuper de lui-même ; « en s'adonnant à la lecture, à la composition, au soin de la santé », et en faisant conversation « avec lui-même et avec ses propres écrits[34] ».

Il n'y a donc pas d'âge pour s'occuper de soi. « Il n'est jamais ni trop tôt, ni trop tard pour s'occuper de son âme », disait déjà Épicure : « Celui qui dit que le temps de philosopher n'est pas encore venu ou qu'il est passé est semblable à celui qui dit que le temps du bonheur n'est pas encore venu ou qu'il n'est plus. De sorte que, ont

à philosopher et le jeune et le vieux, celui-ci pour que, vieillissant, il soit jeune en biens par la gratitude de ce qui a été, celui-là pour que, jeune, il soit en même temps un ancien par son absence de crainte de l'avenir[35]. » Apprendre à vivre toute sa vie, c'était un aphorisme que cite Sénèque et qui invite à transformer l'existence en une sorte d'exercice permanent ; et même s'il est bon de commencer tôt, il est important de ne se relâcher jamais[36]. Ceux auxquels Sénèque ou Plutarque proposent leurs conseils, ce ne sont plus en effet des adolescents avides ou timides que le Socrate de Platon ou celui de Xénophon incitait à s'occuper d'eux-mêmes. Ce sont des hommes. Serenus, auquel est adressée la consultation du *De tranquillitate* (outre le *De constantia* et peut-être le *De otio*), est un jeune parent protégé de Sénèque : mais rien de semblable à un garçon en cours d'étude ; c'est, à l'époque du *De tranquillitate,* un provincial qui vient d'arriver à Rome, et qui hésite encore à la fois sur sa carrière et son mode de vie ; mais il a derrière lui déjà un certain itinéraire philosophique : son embarras touche essentiellement à la manière de le mener à terme. Quant à Lucilius, il n'avait, semble-t-il, que quelques années de moins que Sénèque. Il est procurateur en Sicile lorsqu'ils échangent, à partir de 62, la correspondance serrée où Sénèque lui expose les principes et les pratiques de sa sagesse, lui raconte ses propres faiblesses et ses combats encore inachevés, et lui demande même parfois son aide. Il ne rougit pas d'ailleurs de lui dire qu'à plus de soixante ans, il est allé lui-même suivre l'enseignement de Metronax[37]. Les correspondants auxquels Plutarque adresse des traités qui ne sont pas simplement des considérations générales sur les vertus et les défauts, sur le bonheur de l'âme ou les infortunes de la vie, mais des conseils de conduite et souvent en fonction de situations bien déterminées, sont eux aussi des hommes.

Cet acharnement des adultes à s'occuper de leur âme, leur zèle d'écoliers vieillis à aller trouver les philosophes pour qu'ils leur apprennent le chemin du bonheur, agaçait Lucien, et bien d'autres avec lui. Il se moque d'Hermotime qu'on voit marmonner dans la rue les leçons qu'il ne doit pas oublier ; il est bien âgé pourtant : depuis vingt ans déjà, il a décidé de ne plus confondre sa vie avec celle des malheureux humains, et il estime encore à vingt bonnes années le temps dont il a besoin pour parve nir à la félicité. Or (il l'indique lui-même un peu plus loin), il a commencé à philosopher à quarante ans. C'est donc les quarante dernières années de sa vie qu'il aura finalement consacrées à veiller sur lui-même, sous la direction d'un maître. Et son interlocuteur Lycinus, pour s'amuser, feint de découvrir que pour lui aussi, le moment est venu d'apprendre la philosophie, puisqu'il vient justement d'avoir quarante ans : « Sers-moi de béquille », dit-il à Hermotime, et « conduis-moi par la main[38] ». Comme le dit I. Hadot à propos de Sénèque, toute

cette activité de direction de conscience est de l'ordre de l'éducation des adultes – de l'*Erwachsenerziehung*[39].

2. Il faut comprendre que cette application à soi ne requiert pas simplement une attitude générale, une attention diffuse. Le terme d'*epimeleia* ne désigne pas simplement une préoccupation, mais tout un ensemble d'occupations ; c'est d'*epimeleia* qu'on parle pour désigner les activités du maître de maison[40], les tâches du prince qui veille sur ses sujets[41], les soins qu'on doit apporter à un malade ou à un blessé[42], ou encore les devoirs qu'on rend aux dieux ou aux morts[43]. À l'égard de soi-même également, l'*epimeleia* implique un labeur.

Il y faut du temps. Et c'est un des grands problèmes de cette culture de soi que de fixer, dans la journée ou dans la vie, la part qu'il convient de lui consacrer. On a recours à bien des formules diverses. On peut, le soir ou le matin, réserver quelques moments au recueillement, à l'examen de ce qu'on a à faire, à la mémorisation de certains principes utiles, à l'examen de la journée écoulée ; l'examen matinal et vespéral des pythagoriciens se retrouve, avec sans doute des contenus différents, chez les stoïciens ; Sénèque[44], Épictète[45], Marc Aurèle[46] font référence à ces moments qu'on doit consacrer à se tourner vers soi-même. On peut aussi interrompre de temps en temps ses activités ordinaires et faire une de ces retraites que Musonius, parmi tant d'autres, recommandait vivement[47] : elles permettent d'être en tête à tête avec soi-même, de recueillir son passé, de placer sous ses yeux l'ensemble de la vie écoulée, de se familiariser, par la lecture, avec les préceptes et les exemples dont on veut s'inspirer, et de retrouver, grâce à une vie dépouillée, les principes essentiels d'une conduite rationnelle. Il est possible encore, au milieu ou au terme de sa carrière, de se décharger de ses diverses activités, et profitant de ce déclin de l'âge où les désirs sont apaisés de se consacrer entièrement, comme Sénèque dans le travail philosophique, ou Spurrina dans le calme d'une existence agréable[48], à la possession de soi-même.

Ce temps n'est pas vide : il est peuplé d'exercices, de tâches pratiques, d'activités diverses. S'occuper de soi n'est pas une sinécure. Il y a les soins du corps, les régimes de santé, les exercices physiques sans excès, la satisfaction aussi mesurée que possible des besoins. Il y a les méditations, les lectures, les notes qu'on prend sur les livres ou sur les conversations entendues, et qu'on relit par la suite, la remémoration des vérités qu'on sait déjà mais qu'il faut s'approprier mieux encore. Marc Aurèle donne ainsi un exemple d'« anachorèse en soi-même » : c'est un long travail de réactivation des principes généraux, et des arguments rationnels qui persuadent de ne se laisser irriter ni contre les autres, ni contre les accidents, ni contre des choses[49]. Il y a aussi

les entretiens avec un confident, avec des amis, avec un guide ou directeur ; à quoi s'ajoute la correspondance dans laquelle on expose l'état de son âme, on sollicite des conseils, on en donne à qui en a besoin – ce qui d'ailleurs constitue un exercice bénéfique pour celui-là même qui s'appelle le précepteur, car il les réactualise ainsi pour lui-même[50] : autour du soin de soi-même, toute une activité de parole et d'écriture s'est développée, où sont liés le travail de soi sur soi et la communication avec autrui.

On touche là à l'un des points les plus importants de cette activité consacrée à soi-même : elle constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale. Et cela, en plusieurs sens. Elle a en effet souvent pris forme dans des structures plus ou moins institutionnalisées ; ainsi les communautés néo-pythagoriciennes ou encore ces groupes épicuriens sur les pratiques desquels on a quelques renseignements à travers Philodème : une hiérarchie reconnue donnait aux plus avancés la tâche de diriger les autres (soit individuellement, soit de façon plus collective) ; mais il existait aussi des exercices communs qui permettaient, dans le soin qu'on prenait de soi, de recevoir l'aide des autres : la tâche définie comme *to di' allēlōn sōzesthai*[51]. Épictète, pour sa part, enseignait dans un cadre qui ressemblait beaucoup plus à celui d'une école ; il avait plusieurs catégories d'élèves : les uns n'étaient que de passage, d'autres restaient plus longtemps afin de se préparer à l'existence de citoyen ordinaire ou même à des activités importantes et quelques autres enfin, se destinant eux-mêmes à devenir philosophes de profession, devaient être formés aux règles et pratiques de la direction de conscience[52]. On trouvait aussi – et à Rome en particulier, dans les milieux aristocratiques – la pratique du consultant privé qui servait, dans une famille ou dans un groupe, de conseiller d'existence, d'inspirateur politique, d'intermédiaire éventuel dans une négociation : « il y avait de riches Romains pour trouver utile d'entretenir un philosophe, et des hommes de distinction ne trouvaient pas humiliante cette position » ; ils devaient donner « des conseils moraux et des encouragements à leurs patrons et leur famille, tandis que ceux-ci tiraient force de leur approbation[53] ». Ainsi Demetrius était-il le guide d'âme de Thrasea Paetus qui le fit participer à la mise en scène de son suicide, pour qu'il l'aide dans ce dernier moment à donner à son existence sa forme la plus belle et la mieux achevée. D'ailleurs ces différentes fonctions de professeur, de guide, de conseiller et de confident personnel n'étaient pas toujours distinctes, tant s'en faut : dans la pratique de la culture de soi, les rôles étaient souvent interchangeables, et tour à tour ils pouvaient être joués par le même personnage. Musonius Rufus avait été le conseiller politique de Rubellius Plautus ; dans l'exil qui suivit la mort de ce dernier, il attira autour de lui visiteurs et fidèles et tint une sorte d'école ; puis

vers la fin de sa vie, après un second exil sous Vespasien, il revint à Rome, donnant un enseignement public et faisant partie de l'entourage de Titus.

Mais toute cette application à soi n'avait pas pour seul support social l'existence des écoles, de l'enseignement et des professionnels de la direction d'âme ; elle trouvait facilement son appui dans tout le faisceau des relations habituelles de parenté, d'amitié ou d'obligation. Quand, dans l'exercice du souci de soi, on fait appel à un autre dont on devine l'aptitude à diriger et à conseiller, on fait usage d'un droit ; et c'est un devoir qu'on accomplit lorsqu'on prodigue son aide à un autre, ou lorsqu'on reçoit avec gratitude les leçons qu'il peut vous donner. Le texte de Galien sur la guérison des passions est significatif de ce point de vue : il conseille à qui veut bien avoir soin de soi-même de chercher l'aide d'un autre ; il ne recommande pas cependant un technicien connu pour sa compétence et son savoir ; mais tout simplement un homme de bonne réputation dont on peut avoir l'occasion d'éprouver l'intransigeante franchise[54]. Mais il arrive aussi que le jeu entre le soin de soi et l'aide de l'autre s'insère dans des relations préexistantes auxquelles il donne une coloration nouvelle et une chaleur plus grande. Le souci de soi – ou le soin qu'on prend du souci que les autres doivent avoir d'eux-mêmes – apparaît alors comme une intensification des relations sociales. Sénèque adresse une consolation à sa mère, au moment où il est lui-même en exil, pour l'aider à supporter aujourd'hui ce malheur, et plus tard peut-être des infortunes plus grandes. Le Serenus auquel il adresse la longue consultation sur la tranquillité de l'âme est un jeune parent de province qu'il a sous sa protection. Sa correspondance avec Lucilius approfondit, entre deux hommes qui n'ont pas une grande différence d'âge, une relation préexistante et elle tend à faire peu à peu de ce guidage spirituel une expérience commune dont chacun peut tirer profit pour lui-même. Dans la lettre trente-quatre Sénèque, qui peut dire à Lucilius : « Je te revendique, tu es mon ouvrage », ajoute aussitôt : « J'exhorte quelqu'un qui est déjà rondement parti et qui m'exhorte à son tour » ; et dès la lettre suivante, il évoque la récompense de la parfaite amitié où chacun des deux sera pour l'autre le secours permanent dont il sera question dans la lettre cent neuf : « L'habileté du lutteur s'entretient par l'exercice de la lutte ; un accompagnateur stimule le jeu des musiciens. Le sage a besoin pareillement de tenir ses vertus en haleine : ainsi, stimulant lui-même, il reçoit encore d'un autre sage du stimulant[55]. » Le soin de soi apparaît donc intrinsèquement lié à un « service d'âme » qui comporte la possibilité d'un jeu d'échanges avec l'autre et d'un système d'obligations réciproques.

3. Selon une tradition qui remonte fort loin dans la culture grecque, le souci de soi est en corrélation étroite avec la pensée et la pratique médicales. Cette

corrélation ancienne a pris de plus en plus d'ampleur. Au point que Plutarque pourra dire, au début des *Préceptes de santé,* que philosophie et médecine ont affaire à « un seul et même domaine » (*mia chōra)*[56]. Elles disposent en effet d'un jeu notionnel commun dont l'élément central est le concept de « pathos » ; il s'applique aussi bien à la passion qu'à la maladie physique, à la perturbation du corps qu'au mouvement involontaire de l'âme ; et dans un cas comme dans l'autre, il se réfère à un état de passivité qui pour le corps prend la forme d'une affection troublant l'équilibre de ses humeurs ou de ses qualités et qui pour l'âme prend la forme d'un mouvement capable de l'emporter malgré elle. À partir de ce concept commun, on a pu construire une grille d'analyse valable pour les maux du corps et de l'âme. Ainsi le schéma « nosographique » proposé par les stoïciens et qui fixe les degrés croissants de développement et de chronicité des maux : on y distingue d'abord la disposition aux maux, la *proclivitas* qui expose aux maladies possibles ; il y a ensuite l'affection, la perturbation, qui, en grec, est appelée *pathos* et en latin *affectus* ; puis la maladie (*nosēma, morbus*) qui est établie et déclarée lorsque la perturbations s'est ancrée dans le corps et dans l'âme ; plus grave, plus durable, l'*aegrotatio* ou l'*arrhōstēma* qui constitue un état de maladie et de faiblesse ; enfin il y a le mal invétéré (*kakia, aegrotatio inveterata, vitium malum*) qui échappe à toute guérison possible. Les stoïciens ont aussi présenté des schémas qui marquent les différents stades ou les différentes formes possibles de la guérison ; ainsi Sénèque distingue-t-il les malades guéris de tout ou partie de leurs vices, ceux qui sont délivrés de leurs maladies mais non encore de leurs affections ; il y a ceux qui ont recouvré la santé mais sont encore fragiles à cause des dispositions qui ne sont pas corrigées[57]. Ces notions et ces schémas doivent servir de guide commun à la médecine du corps et à la thérapeutique de l'âme. Ils permettent non seulement d'appliquer le même type d'analyse théorique aux troubles physiques et aux désordres moraux, mais aussi de suivre le même genre de démarche pour intervenir sur les uns et les autres, s'en occuper, les soigner et éventuellement les guérir.

Toute une série de métaphores médicales sont utilisées régulièrement pour désigner les opérations qui sont nécessaires pour les soins de l'âme : porter le scalpel dans la blessure, ouvrir un abcès, amputer, évacuer les superfluités, donner des médications, prescrire des potions amères, calmantes ou tonifiantes[58]. L'amélioration, le perfectionnement de l'âme qu'on cherche auprès de la philosophie, la *paideia* que celle-ci doit assurer se teinte de plus en plus de couleurs médicales. Se former et se soigner sont des activités solidaires. Épictète y insiste : il veut que son école ne soit pas considérée comme un simple lieu de formation où on peut acquérir des connaissances utiles pour la carrière ou la notoriété, avant de

repartir chez soi afin d'en tirer avantage. Il faut la prendre pour un « dispensaire de l'âme » : « C'est un cabinet médical (*iatreion*), que l'école d'un philosophe ; on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert[59]. » Il insiste beaucoup auprès de ses disciples : qu'ils prennent conscience de leur condition comme d'un état pathologique ; qu'ils ne se considèrent pas d'abord et avant tout comme des écoliers qui viennent chercher des connaissances chez qui les possède ; qu'ils se présentent à titre de malades, comme si l'un avait une épaule démise, l'autre un abcès, le troisième une fistule, celui-là des maux de tête. Il leur reproche de venir à lui non pour se faire soigner (*therapeuthēsomenoi*) mais pour faire rectifier leurs jugements et les corriger (*epanorthōsontes*). « Vous voulez apprendre les syllogismes ? Guérissez d'abord vos blessures ; arrêtez le flux de vos humeurs, calmez vos esprits[60]. »

En retour, un médecin comme Galien considère qu'il est de sa compétence non seulement de guérir les grands égarements de l'esprit (la folie amoureuse était traditionnellement du domaine de la médecine) ; mais de soigner les passions (« énergie déréglée, rebelle à la raison »), et les erreurs (qui « naissent d'une opinion fausse ») ; d'ailleurs « globalement et dans un sens général », les unes et les autres « se nomment erreurs[61] ». Ainsi il entreprend la cure d'un compagnon de voyage qui était trop facilement enclin à la colère. Ou encore il accueille la demande d'un jeune homme de sa familiarité qui était venu un jour lui demander consultation : celui-ci s'était imaginé en effet être inaccessible au trouble des passions, aussi petites qu'elles soient ; mais il avait été bien obligé de reconnaître qu'il était plus troublé par des choses sans importance que son maître Galien par les grandes ; il venait lui demander aide[62].

Dans la culture de soi, la montée du souci médical paraît bien s'être traduite par une certaine forme, à la fois particulière et intense, d'attention au corps. Cette attention est très différente de ce qu'avait pu être la valorisation de la vigueur physique à une époque où la gymnastique, l'entraînement sportif et militaire faisaient partie intégrante de la formation d'un homme libre. Elle a d'ailleurs, en elle-même, quelque chose de paradoxal puisqu'elle s'inscrit, au moins pour une part, à l'intérieur d'une morale qui pose que la mort, la maladie, ou même la souffrance physique ne constituent pas des maux véritables et qu'il vaut mieux s'appliquer à son âme que de consacrer ses soins à entretenir son corps[63]. C'est que le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l'âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises : là où les mauvaises habitudes de l'âme peuvent entraîner des misères physiques, tandis que les excès du corps manifestent et entretiennent les défauts de l'âme. L'inquiétude porte surtout sur le point de passage des agitations et des troubles, en tenant compte

du fait qu'il convient de corriger l'âme si on veut que le corps ne l'emporte pas sur elle et rectifier le corps si on veut qu'elle garde l'entière maîtrise sur elle-même. C'est à ce point de contact, comme point de faiblesse de l'individu, que s'adresse l'attention qu'on tourne vers les maux, malaises et souffrances physiques. Le corps dont l'adulte a à s'occuper, quand il se soucie de lui-même, n'est plus le corps jeune qu'il s'agissait de former par la gymnastique ; c'est un corps fragile, menacé, miné de petites misères et qui en retour menace l'âme moins par ses exigences trop vigoureuses que par ses propres faiblesses. Les lettres de Sénèque offriraient bien des exemples de cette attention portée à la santé, au régime, aux malaises et à tous les troubles qui peuvent circuler entre corps et âme[64]. La correspondance entre Fronton et Marc Aurèle[65] – sans parler, bien entendu, des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide qui donnent de tout autres dimensions au récit de la maladie et une tout autre valeur à son expérience – montre bien la place occupée par le souci du corps dans ces pratiques de soi, mais aussi le style de cette préoccupation : la crainte de l'excès, l'économie du régime, l'écoute des troubles, l'attention détaillée au dysfonctionnement, la prise en compte de tous les éléments (saison, climat, nourriture, mode de vie) qui peuvent troubler le corps et, à travers lui, l'âme.

Mais il y a plus important peut-être : c'est, à partir de ce rapprochement (pratique et théorique) entre médecine et morale, l'invite qui est faite à se reconnaître comme malade ou menacé par la maladie. La pratique de soi implique qu'on se constitue à ses propres yeux non pas simplement comme individu imparfait, ignorant et qui a besoin d'être corrigé, formé et instruit, mais comme individu qui souffre de certains maux et qui doit les faire soigner soit par lui-même, soit par quelqu'un qui en a la compétence. Chacun doit découvrir qu'il est en état de besoin, qu'il lui est nécessaire de recevoir médication et secours. « Voici donc, dit Épictète, le point de départ de la philosophie : se rendre compte de l'état où se trouve notre partie maîtresse (*aisthēsis tou idiou hēgemonikou pōs echei*). Après avoir reconnu sa faiblesse, on ne voudra plus la faire servir à des usages plus importants. Mais aujourd'hui des gens qui sont incapables d'avaler la moindre bouchée achètent un traité et entreprennent de le dévorer. Aussi vomissent-ils ou ont-ils une indigestion. Puis viennent les coliques, les rhumes, les fièvres, il leur aurait fallu d'abord réfléchir sur leur capacité[66]... » Et l'instauration de ce rapport à soi comme malade est d'autant plus nécessaire que les maladies de l'âme – à la différence de celles du corps – ne s'annoncent pas par des souffrances qu'on perçoit ; non seulement elles peuvent rester longtemps insensibles, mais elles aveuglent ceux qu'elles atteignent. Plutarque rappelle que les désordres du corps peuvent en général être détectés par le pouls, la bile, la température, les douleurs ; et que d'ailleurs les

pires des maladies physiques sont celles où le sujet, comme dans la léthargie, l'épilepsie, l'apoplexie, ne se rend pas compte de son état. Le grave, dans les maladies de l'âme, c'est qu'elles passent inaperçues, ou même qu'on peut les prendre pour des vertus (la colère pour du courage, la passion amoureuse pour de l'amitié, l'envie pour de l'émulation, la couardise pour de la prudence). Or ce que veulent les médecins, c'est « qu'on ne soit pas malade ; mais, si on l'est, qu'on ne l'ignore pas[67] ».

4. Dans cette pratique, à la fois personnelle et sociale, la connaissance de soi occupe évidemment une place considérable. Le principe delphique est souvent rappelé ; mais il ne serait pas suffisant d'y reconnaître la pure et simple influence du thème socratique. En fait, tout un art de la connaissance de soi s'est développé, avec des recettes précises, avec des formes spécifiées d'examen et des exercices codifiés.

a) On peut ainsi de façon très schématisée, et sous réserve d'une étude plus complète et plus systématique, isoler d'abord ce qu'on pourrait appeler les « procédures d'épreuve ». Elles ont pour double rôle de faire avancer dans l'acquisition d'une vertu et de mesurer le point auquel on est parvenu : de là leur progressivité sur laquelle Plutarque et Épictète ont insisté l'un et l'autre. Mais surtout la finalité de ces épreuves n'est pas de pratiquer le renoncement pour lui-même ; elle est de rendre capable de se passer du superflu, en constituant sur soi une souveraineté qui ne dépende aucunement de leur présence ou de leur absence. Les épreuves auxquelles on se soumet ne sont pas des stades successifs dans la privation ; elles sont une manière de mesurer et de confirmer l'indépendance dont on est capable à l'égard de tout ce qui n'est pas indispensable et essentiel. Elle ramène, pour un temps, au socle des besoins élémentaires, faisant apparaître ainsi dans les faits à la fois tout ce qui est superflu et la possibilité de s'en passer. Dans le *Démon de Socrate,* Plutarque rapporte une épreuve de ce genre dont la valeur est affirmée par celui qui, dans le dialogue, représente les thèmes du néo-pythagorisme ; on commençait par s'ouvrir l'appétit par la pratique intensive de quelque sport ; on se plaçait ensuite devant des tables chargées des mets les plus succulents, puis après les avoir contemplés, on les laissait aux serviteurs et on se contentait soi-même de la nourriture des esclaves[68].

Les exercices d'abstinence étaient communs aux épicuriens et aux stoïciens ; mais cet entraînement n'avait pas le même sens pour les uns et pour les autres. Dans la tradition d'Épicure, il s'agissait de montrer comment, dans cette satisfaction des besoins les plus élémentaires, on pouvait trouver un plaisir plus plein, plus pur, plus stable que dans les voluptés prises à tout ce qui est superflu ; et l'épreuve servait à

marquer le seuil à partir duquel la privation pouvait faire souffrir. Épicure, dont le régime pourtant était d'une extrême sobriété, ne prenait certains jours qu'une ration diminuée pour voir de combien son plaisir se trouvait amputé[69]. Pour les stoïciens, il s'agissait surtout de se préparer aux privations éventuelles, en découvrant combien finalement il était facile de se passer de tout ce à quoi l'habitude, l'opinion, l'éducation, le soin de la réputation, le goût de l'ostentation nous a attachés ; dans ces épreuves réductrices, ils voulaient montrer que l'indispensable, nous pouvons l'avoir toujours à notre disposition, et qu'il faut se garder de toute appréhension à la pensée des privations possibles. « En pleine paix, remarque Sénèque, le soldat manœuvre ; sans ennemi devant lui, il établit un retranchement ; il se lasse à des travaux superflus, en vue de suffire aux besognes nécessaires. Tu ne veux pas qu'au fort de l'action cet homme perde la tête. Entraîne-le avant l'action[70]. » Et Sénèque évoque une pratique dont il parle également dans une autre lettre[71] : de petits stages de « pauvreté fictive » à faire tous les mois et au cours desquels, en se plaçant volontairement pendant trois ou quatre jours « aux confins de la misère », on fait l'expérience du grabat, du vêtement grossier, du pain de dernière qualité : non pas « jeu mais épreuve » (*non lusus, sed experimentum*). On ne se prive pas un moment pour mieux goûter les raffinements futurs, mais pour se convaincre que la pire infortune ne privera pas de l'indispensable, et qu'on pourra supporter toujours ce qu'on est capable d'endurer quelquefois[72]. On se familiarise avec le minimum. C'est ce que veut faire Sénèque selon une lettre écrite peu de temps avant les Saturnales de l'année 62 ; Rome alors est « en sueur » et la licence « se voit officiellement accréditée ». Sénèque se demande s'il faut ou non participer aux festivités : c'est faire preuve de retenue que de s'en abstenir et de rompre avec l'attitude générale. Mais c'est agir avec une force morale plus grande encore que de ne pas s'isoler ; le mieux, c'est « sans se confondre avec la foule, de faire les mêmes choses, mais d'une autre manière ». Et cette « autre manière », c'est celle à laquelle on se forme à l'avance par des exercices volontaires, des stages d'abstinence et des cures de pauvreté ; ceux-ci permettent de célébrer comme tout le monde la fête mais sans tomber jamais dans la *luxuria* ; grâce à eux, on peut garder une âme détachée au milieu de l'abondance ; « riche, on se sentira plus tranquille lorsqu'on saura combien il est peu pénible d'être pauvre[73] ».

b) À côté de ces épreuves pratiques, on considérait comme important de se soumettre à l'examen de conscience. Cette habitude faisait partie de l'enseignement pythagoricien[74], mais s'était très largement répandue. Il semble que l'examen du matin servait surtout à envisager les tâches et obligations de la journée, pour y être suffisamment préparé. L'examen du soir, quant à lui, était consacré d'une façon

beaucoup plus univoque à la mémorisation de la journée passée. De cet exercice régulièrement recommandé par de nombreux auteurs, la description la plus détaillée est donnée par Sénèque dans le *De ira*[75]. Il en rapporte la pratique à Sextius, ce stoïcien romain dont il connaissait l'enseignement par Papirius Fabianus et par Sotion. Il présente la pratique de Sextius comme centrée essentiellement sur le bilan d'un progrès à la fin de la journée ; quand il se recueillait pour le repos de la nuit, Sextius interrogeait son âme : « De quel défaut t'es-tu guérie ; quel vice as-tu combattu ; en quoi es-tu devenue meilleure ? » Sénèque, lui aussi, procède tous les soirs à un examen de ce genre. L'obscurité – « dès que la lumière est retirée » – et le silence – « quand sa femme s'est tue » – en sont les conditions extérieures. Le souci d'une préparation à un sommeil heureux n'est d'ailleurs pas absent chez Sénèque : « Quoi de plus beau que cette habitude de faire l'enquête de toute sa journée ? Quel sommeil que celui qui succède à cette revue de ses actions ? Qu'il est calme (*tranquillus*), profond (*altus*) et libre (*liber*) lorsque l'âme a reçu sa portion d'éloge et de blâme. » Au premier regard, l'examen auquel Sénèque se soumet lui-même constitue une sorte de petite scène judiciaire qu'évoquent clairement des expressions comme « comparaître devant le juge », « instruire le procès de ses propres mœurs », « plaider ou citer sa cause ». Ces éléments semblent indiquer la césure du sujet en une instance qui juge et un individu accusé. Pourtant l'ensemble du processus évoque aussi une sorte de contrôle administratif, où il s'agit de prendre les mesures d'une activité accomplie, pour en réactiver les principes et en corriger à l'avenir l'application. Autant que le rôle d'un juge, c'est l'activité d'un inspecteur qu'évoque Sénèque, ou celle d'un maître de maison vérifiant ses comptes.

Les termes employés sont significatifs. La journée tout entière qui vient de s'écouler, Sénèque veut en « faire l'examen » (le verbe *excutere,* secouer, frapper comme pour faire tomber des poussières, est utilisé pour désigner la vérification qui permet de relever les erreurs d'un compte) ; il veut l'« inspecter » ; les actions commises, les paroles dites, il veut en « reprendre les mesures » (*remetiri*, comme on peut le faire après un travail achevé pour voir s'il est conforme à ce qui était prévu). Le rapport du sujet à lui-même dans cet examen ne s'établit pas tellement sous la forme d'une relation judiciaire où l'accusé se trouve en face du juge ; il a plutôt l'allure d'une action d'inspection où le contrôleur veut apprécier un travail, une mission accomplie ; le terme de *speculator* (on doit être *speculator sui*) désigne précisément ce rôle. Et d'ailleurs l'examen ainsi pratiqué ne porte pas, comme s'il s'agissait d'une imitation de la procédure judiciaire, sur des « infractions » ; et il ne mène pas à une sentence de culpabilité, ou à des décisions d'autochâtiment. Sénèque, dans l'exemple qu'il donne ici, relève des actions comme le fait de discuter

trop vivement avec des ignorants que, de toute façon, on ne peut convaincre ; ou de vexer, par des reproches, un ami qu'on aurait voulu faire progresser. De ces conduites, Sénèque n'est pas satisfait dans la mesure où pour atteindre les fins qu'on doit en effet se proposer, les moyens employés n'ont pas été ceux qu'il fallait : il est bon de vouloir corriger ses amis, lorsqu'il en est besoin, mais la réprimande, à n'être pas mesurée, blesse au lieu d'améliorer ; il est bon de convaincre ceux qui ne savent pas, mais encore faut-il les choisir tels qu'ils sont capables d'être instruits. L'enjeu de l'examen n'est donc pas de découvrir sa propre culpabilité, jusqu'en ses moindres formes et ses racines les plus ténues. Si on « ne se cache rien », si on « ne se passe rien », c'est pour pouvoir mémoriser, pour les avoir ultérieurement présentes à l'esprit, les fins légitimes, mais aussi les règles de conduite qui permettent de les atteindre par le choix de moyens convenables. La faute n'est pas réactivée par l'examen pour fixer une culpabilité ou stimuler un sentiment de remords, mais pour renforcer, à partir du constat rappelé et réfléchi d'un échec, l'équipement rationnel qui assure une conduite sage.

c) À cela s'ajoute la nécessité d'un travail de la pensée sur elle-même ; il devra être plus qu'une épreuve destinée à prendre la mesure de ce dont on est capable ; il devra être autre chose aussi que l'estimation d'une faute par rapport aux règles de conduite ; il doit avoir la forme d'un filtrage permanent des représentations : les examiner, les contrôler et les trier. Plus qu'un exercice fait à intervalles réguliers, c'est une attitude constante qu'il faut prendre à l'égard de soi-même. Pour caractériser cette attitude, Épictète emploie des métaphores qui auront une longue destinée dans la spiritualité chrétienne ; mais elles y prendront des valeurs bien différentes. Il demande que, vis-à-vis de soi-même, on adopte le rôle et la posture d'un « veilleur de nuit » qui vérifie les entrées à la porte des villes ou des maisons[76] ; ou encore, il suggère qu'on exerce sur soi les fonctions d'un « vérificateur de monnaie », d'un « argyronome », d'un de ces changeurs d'argent qui n'accepte aucune pièce sans s'être assuré de ce qu'elle vaut. « Voyez quand il s'agit de la monnaie... nous avons inventé un art ; et que de procédés met en œuvre l'argyronome pour faire l'épreuve de la monnaie ! La vue, le toucher, l'odorat, finalement l'ouïe ; il jette à terre le denier et remarque le son qu'il rend ; il ne se contente pas de le faire sonner une seule fois, mais il s'y applique à différentes reprises, à se faire une oreille de musicien. » Malheureusement, poursuit Épictète, ces précautions que nous prenons volontiers quand il est question d'argent, nous les négligeons lorsqu'il s'agit de notre âme. Or la tâche de la philosophie – son *ergon* principal et premier – sera précisément d'exercer ce contrôle (*dokimazein*)[77].

Pour formuler ce qui est à la fois principe général et schéma d'attitude, Épictète se réfère à Socrate ainsi qu'à l'aphorisme qui est énoncé dans l'*Apologie :* « Une vie sans examen (*anexetastos bios*) ne mérite pas d'être vécue[78]. » En fait l'examen dont parlait Socrate, c'était celui auquel il entendait soumettre et lui-même et les autres à propos de l'ignorance, du savoir, et du non-savoir de cette ignorance. L'examen dont parle Épictète est tout autre : c'est un examen qui porte sur la représentation et qui vise à en « faire l'épreuve », à les « distinguer » (*diakrinein*) les uns des autres et à éviter ainsi qu'on accepte la « première venue ». « Chaque représentation, il faudrait pouvoir l'arrêter et lui dire : "Attends, laisse-moi voir qui tu es et d'où tu viens" tout comme les gardes de nuit disent : "Montre-moi tes papiers." Tiens-tu de la nature la marque que doit posséder la représentation pour être approuvée[79] ? » Cependant il faut préciser que le point du contrôle n'est pas à localiser dans l'origine ou dans l'objet même de la représentation, mais dans l'assentiment qu'il convient ou non de lui apporter. Quand une représentation survient à l'esprit, le travail de la discrimination, de la *diakrisis,* consistera à lui appliquer le fameux canon stoïcien qui marque le partage entre ce qui ne dépend pas de nous et ce qui en dépend ; les premières, puisqu'elles sont hors de notre portée, on ne les accueillera pas, on les rejettera comme ne devant pas devenir objets de « désir » ou d'« aversion », de « propension » ou de « répulsion ». Le contrôle est une épreuve de pouvoir et une garantie de liberté : une manière de s'assurer en permanence qu'on ne se liera pas à ce qui ne relève pas de notre maîtrise. Veiller en permanence sur ses représentations, ou vérifier les marques comme on authentifie une monnaie, ce n'est pas s'interroger (comme on le fera plus tard dans la spiritualité chrétienne) sur l'origine profonde de l'idée qui vient ; ce n'est pas essayer de déchiffrer un sens caché sous la représentation apparente ; c'est jauger la relation entre soi-même et ce qui est représenté, pour n'accepter dans le rapport à soi que ce qui peut dépendre du choix libre et raisonnable du sujet.

5. L'objectif commun de ces pratiques de soi, à travers les différences qu'elles présentent, peut être caractérisé par le principe tout à fait général de la conversion à soi – de l'*epistrophē eis heauton*[80]. La formule est d'allure platonicienne, mais elle recouvre la plupart du temps des significations sensiblement différentes. Elle est à comprendre d'abord comme une modification d'activité : ce n'est pas qu'il faille cesser toute autre forme d'occupation pour se consacrer entièrement et exclusivement à soi ; mais dans les activités qu'il faut avoir, il convient de garder à l'esprit que la fin principale qu'on doit se proposer est à chercher en soi-même, dans le rapport de soi à soi. Cette conversion implique un déplacement du regard ; il ne

faut pas que celui-ci se disperse dans une curiosité oiseuse, que ce soit celle des agitations quotidiennes et de la vie des autres (Plutarque a consacré tout un traité à cette *polupragmosunē*), ou celle qui cherche à découvrir les secrets de la nature les plus éloignés de l'existence humaine et de ce qui importe pour elle (Demetrius, cité par Sénèque, faisait valoir que la nature, ne celant que les secrets inutiles, avait mis à la portée de l'être humain et sous son regard les choses qu'il lui était nécessaire de connaître). Mais la *conversio ad se* est aussi une trajectoire ; une trajectoire grâce à laquelle, échappant à toutes les dépendances et à tous les asservissements, on finit par se rejoindre soi-même, comme un havre à l'abri des tempêtes ou comme une citadelle que ses remparts protègent : « Elle tient une position imprenable, l'âme qui, dégagée des choses du futur, se défend dans le fort qu'elle s'est fait ; les traits qui la visent tombent toujours au-dessous d'elle. La Fortune ne possède pas les longs bras que lui attribue l'opinion ; elle n'a de prise sur personne, excepté sur ceux qui s'attachent à elle. Faisons donc le bond qui, autant qu'il est possible, nous rejettera loin d'elle[81]. »

Ce rapport à soi qui constitue le terme de la conversion et l'objectif final de toutes les pratiques de soi relève encore d'une éthique de la maîtrise. Cependant pour le caractériser, on ne se contente pas d'invoquer la forme agonistique d'une victoire sur des forces difficiles à dompter et d'une domination capable de s'exercer sur elles sans contestation possible. Ce rapport est pensé souvent sur le modèle juridique de la possession : on est « à soi », on est « sien » (*suum fieri, suum esse* sont des expressions qui reviennent souvent chez Sénèque)[82] ; on ne relève que de soi-même, on est *sui juris* ; on exerce sur soi un pouvoir que rien ne limite ni ne menace ; on détient la *potestas sui*[83]. Mais à travers cette forme plutôt politique et juridique, le rapport à soi est aussi défini comme une relation concrète, qui permet de jouir de soi, comme d'une chose qu'on a à la fois en sa possession et sous les yeux. Si se convertir à soi, c'est se détourner des préoccupations de l'extérieur, des soucis de l'ambition, de la crainte devant l'avenir, on peut alors se retourner vers son propre passé, en faire la récollection, le dérouler à son gré sous ses propres yeux et avoir sur lui un rapport que rien ne viendra troubler : « C'est la seule partie de notre vie qui soit sacrée et inviolable, qui ait échappé à tous les hasards humains, qui soit soustraite à l'empire de la fortune, que ne bouleverse pas la pauvreté, ni la crainte, ni l'incursion des maladies ; celle-ci ne peut être troublée ni ravie ; perpétuelle et sereine en est la possession[84]. » Et l'expérience de soi qui se forme dans cette possession n'est pas simplement celle d'une force maîtrisée, ou d'une souveraineté exercée sur une puissance prête à se révolter ; c'est celle d'un plaisir qu'on prend à soi-même. Celui qui est parvenu à avoir finalement accès à lui-même est, pour soi,

un objet de plaisir. Non seulement on se contente de ce qu'on est et on accepte de s'y borner, mais on « se plaît » à soi-même[85]. Ce plaisir pour lequel Sénèque emploie en général les termes de *gaudium* ou de *laetitia* est un état qui n'est ni accompagné ni suivi par aucune forme de trouble dans le corps et dans l'âme ; il est défini par le fait de n'être provoqué par rien qui soit indépendant de nous et qui échappe par conséquent à notre pouvoir ; il naît de nous-même et en nous-même[86]. Il est caractérisé également par le fait qu'il ne connaît ni degré ni changement, mais qu'il est donné « tout d'une pièce », et qu'une fois donné aucun événement extérieur ne saurait l'entamer[87]. En cela, cette sorte de plaisir peut être opposée trait pour trait à ce qui est désigné par le terme de *voluptas ;* celui-ci désigne un plaisir dont l'origine est à placer hors de nous et dans des objets dont la présence ne nous est pas assurée : plaisir par conséquent précaire en lui-même, miné par la crainte de la privation et auquel nous tendons par la force du désir qui peut ou non trouver à se satisfaire. À ce genre de plaisirs violents, incertains et provisoires, l'accès à soi est susceptible de substituer une forme de plaisir que, dans la sérénité et pour toujours, on prend à soi-même. « *Disce gaudere,* apprends la joie », dit Sénèque à Lucilius ; « Je veux que tu n'aies jamais manqué d'allégresse. Je veux qu'elle foisonne en ton logis. Elle foisonnera à condition d'être au-dedans de toi-même... Elle ne cessera jamais quand tu auras trouvé une fois d'où on la prend... Tourne ton regard vers le bien véritable ; sois heureux de ton propre fonds (*de tuo*). Mais ce fonds, quel est-il ? Toi-même et la meilleure partie de toi[88]. »

*

C'est dans le cadre de cette culture de soi, de ses thèmes et de ses pratiques, que se sont développées, aux premiers siècles de notre ère, les réflexions sur la morale des plaisirs ; c'est de ce côté qu'il faut regarder pour comprendre les transformations qui ont pu affecter cette morale. Ce qui, au premier regard, peut être considéré comme sévérité plus marquée, austérité accrue, exigence plus stricte n'est pas à interpréter, en effet, comme un resserrement des interdits ; le domaine de ce qui pouvait être défendu ne s'est guère élargi et on n'a pas cherché à organiser des systèmes de prohibition plus autoritaires et plus efficaces. Le changement concerne beaucoup plus tôt la manière dont l'individu doit se constituer comme sujet moral. Le développement de la culture de soi a produit son effet non pas dans le renforcement de ce qui peut barrer le désir, mais dans certaines modifications qui touchent aux

éléments constitutifs de la subjectivité morale. Rupture avec l'éthique traditionnelle de la maîtrise de soi ? Certainement pas, mais déplacement, infléchissement et différence d'accentuation.

Le plaisir sexuel comme substance éthique est encore et toujours de l'ordre de la force – de la force contre laquelle il faut lutter et sur laquelle le sujet doit assurer sa domination ; mais dans ce jeu de la violence, de l'excès, de la révolte et du combat, l'accent est mis de plus en plus volontiers sur la faiblesse de l'individu, sur la fragilité, sur la nécessité où il est de fuir, d'échapper, de se protéger et de se tenir à l'abri. La morale sexuelle exige encore et toujours que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence ; mais cet art se réfère de plus en plus à des principes universels de la nature ou de la raison, auxquels tous doivent se plier de la même façon, quel que soit leur statut. Quant à la définition du travail qu'il faut accomplir sur soi-même, elle subit aussi, à travers la culture de soi, une certaine modification : à travers les exercices d'abstinence et de maîtrise qui constituent l'*askēsis* nécessaire, la place qui est faite à la connaissance de soi devient plus importante : la tâche de s'éprouver, de s'examiner, de se contrôler dans une série d'exercices bien définis place la question de la vérité – de la vérité de ce qu'on est, de ce qu'on fait et de ce qu'on est capable de faire – au cœur de la constitution du sujet moral. Enfin, le point d'aboutissement de cette élaboration est bien encore et toujours défini par la souveraineté de l'individu sur lui-même ; mais cette souveraineté s'élargit en une expérience où le rapport à soi prend la forme non seulement d'une domination mais d'une jouissance sans désir et sans trouble.

On est loin encore d'une expérience des plaisirs sexuels où ceux-ci seront associés au mal, où le comportement devra se soumettre à la forme universelle de la loi et où le déchiffrement du désir sera une condition indispensable pour accéder à une existence purifiée. Cependant on peut voir déjà comment la question du mal commence à travailler le thème ancien de la force, comment la question de la loi commence à infléchir le thème de l'art et de la *technē,* comment la question de la vérité et le principe de la connaissance de soi se développent dans les pratiques de l'ascèse. Mais il convient auparavant de chercher dans quel contexte et pour quelles raisons la culture de soi s'est ainsi développée, et précisément sous la forme qu'on vient de voir.

Source : *Le Souci de soi,* pp. 53-94.

---

1 Je ne suis ni neiléniste ni latiniste. Mais il m'a semblé qu'à la condition d'y mettre assez de soin, de patience, de modestie et d'attention, il était possible d'acquérir, avec les textes de l'Antiquité grecque et romaine, une familiarité suffisante : je veux dire une familiarité qui permette selon une pratique sans doute constitutive de la philosophie occidentale, d'interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse.

2 Il serait inexact de croire que depuis Burckhardt, l'étude de ces arts et de cette esthétique de l'existence a été complètement négligée. Qu'on songe à l'étude de Benjamin sur Baudelaire. On peut aussi trouver une analyse intéressante dans le récent livre de S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning,* 1980.

3 L'ouvrage de Henri Joly, *Le Renversement platonicien,* donne un exemple de la matière dont on peut analyser, dans la pensée grecque, les rapports entre le domaine des pratiques et la réflexion philosophique.

4 K.J. Dover, *Homosexualité grecque,* p. 247

5 Ainsi Dion de Pruse (*Discours* VII) envisage certaines mesures qu'il faudrait prendre pour faire régner la vertu, mais dans le cadre des problèmes posés par la pauvreté.

6 A.J. Voelcke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius,* pp. 183-189.

7 Sur ces thèmes, il faut se reporter au livre de P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique.*

8 Xénophon, *Cyropédie,* VII, 5.

9 Plutarque, *Apophthegmata laconica,* 217 a.

10 Platon, *Alcibiade,* 127 d-e.

11 Platon, *Apologie de Socrate,* 29 d-e.

12 Albinus, cité par A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque,* 1971, p. 536.

13 Apulée, *Du dieu de Socrate,* XXI, 167-168.

14 Épicure, *Lettre à Ménécée,* 122.

15 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 66, 45.

16 Musonius Rufus, éd. Hense, *Fragments,* 36 ; cité par Plutarque, *De ira,* 453 d.

17 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 17,5 ; *De la brièveté de la vie,* 7, 5.

18 Sénèque, *De la brièveté de la vie,* 24, 1

19 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* I, 1.

20 *Ibid.,* 13-1 ; *De la vie heureuse,* 24, 4.

21 Sénèque, *De la tranquillité de l'âme,* 3, 6.

22 Sénèque, *Ibid.,* 24, 2.

23 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 75, 118.

24 Sénèque, *De la tranquillité de l'âme,* 17, 3 ; *Lettres à Lucilius,* 74, 29.

25 Sénèque, *De la brièveté de la vie,* 18, 1.

26 Sénèque, *Lettres à Lucilius, 2,* 1.

27 *Ibid.,* 35, 4.

28 Marc Aurèle, *Pensées,* III, 14.

29 Épictète, *Entretiens,* I, 16, 1-3.

30 *Ibid.,* I, 1 , 4.

31 *Ibid.,* II, 8, 18-23.

32 Cf. M. Spanneut, « Epiktet », in *Reallexikon für Antike und Christentum.*

33 Pline, *Lettres,* I, 10.

34 *Ibid.,* I, 9.

35 Épicure, *Lettre à Ménécée,* 122.

36 Sur ce thème, voir par exemple Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 82, 76 : 90, 44-45 ; *De constantia,* IX, 13.

37 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 76, 1-4. Cf. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano,* pp. 217-280.

38 Lucien, *Hermotime,* 1-2.

39 I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung,* 1969, p. 160.

40 Xénophon, *Économique,* V, 1.
41 Dion de Pruse, *Discours,* III, 55.
42 Plutarque, *Regum et imperatorum apophthegmata,* 197 d.
43 Platon, *Lois,* 717 e.
44 Sénèque, *De ira,* III.
45 Épictète, *Entretiens,* II, 21 sq. ; III, 10, 1-5.
46 Marc Aurèle, *Pensées,* IV, 3. XII, 19.
47 Musonius Rufus, éd. Hense, *Fragments,* 60.
48 Pline, *Lettres,* III, 1.
49 Marc Aurèle, *Pensées,* IV, 3.
50 Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 7, 99 et 109.
51 Philodème, *Œuvres,* éd. Olivieri, frag. 36, p. 17.
52 Sur les exercices de l'école, cf. B. L. Humans, *Askēsis, Notes on Epictetus' Educational System,* pp. 41-46.
53 F.H. Sandbach, *The Stoics,* p. 144 ; Cf. aussi J. H. Liebeschütz, *Continuity and Change in Roman Religion,* pp. 112-113.
54 Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs,* III, 6-10.
55 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 109, 2. Sur Sénèque, ses relations et son activité de directeur, cf. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire,* p. 393-410.
56 Plutarque, *De tuenda sanitate praecepta,* 122 e.
57 Cf. Cicéron, *Tusculanes,* IV, 10 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 75, 9-15. Voir sur ce point I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung,* Berlin, 1969, IIe partie, chap. 2.
58 Sur la comparaison entre thérapeutique du corps et médecine de l'âme, cf. par exemple Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 64, 8.
59 Épictète, *Entretiens,* III, 23, 30 et III, 21, 20-24 ; cf. aussi Sénèque à propos de quelqu'un qui fréquente le cours d'un philosophe : « *Aut sanior domum redeat, aut sanabilior* » (*Lettres à Lucilius,* 108, 4).
60 Épictète, *Entretiens,* II, 21, 12-22 ; cf. aussi II, 15, 15-20.
61 Galien, *De la cure des passions de l'âme,* I, 1.
62 *Ibid.,* IV, 16 et VI, 28.
63 Épictète, *Entretiens,* I, 9, 12-17 ; I, 22, 10-12 ; *Manuel,* 41.
64 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 55, 57, 78.
65 Marc Aurèle, *Lettres,* VI, 6.
66 Épictète, *Entretiens* ; ; cf. aussi II, 11, 1.
67 Plutarque, *Animine an corporis affectiones sint pejores,* 501 a.
68 Plutarque, *Démon de Socrate,* 585 a.
69 Sénèque cite ce trait épicurien dans les *Lettres à Lucilius,* 18, 9.
70 Sénèque, *op. cit.,* 18, 6.
71 *Ibid.,* 20, 11.
72 Voir aussi Sénèque, *Consolation à Helvia,* 12, 3.
73 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 18, 1-8 ; cf. lettre 17, 5 : « L'étude de la sagesse n'aboutit pas à de salutaires effets sans la pratique de la sobriété. Or la sobriété est une pauvreté volontaire. »
74 Cf. Diogène Laërce, *Vie des Philosophes,* VIII, 1 27 Porphyre, *Vie de Pythagore,* 40.
75 Sénèque, *De ira,* III, 36.
76 Épictète, *Entretiens,* III, 12, 15.
77 *Ibid.,* I, 20, 7-11 ; cf. aussi III, 3, 1-13.
78 Platon, *Apologie de Socrate,* 38 a.
79 Épictète, *Entretiens,* III, 12, 15.
80 Les expressions *epistrophē eis heauton, epistrephein eis heauton* se rencontrent dans Épictète, *Entretiens,* I, 4, 18, III, 16, 15 : III, 22, 39 ; III, 23, 37 ; III, 24-106 ; *Manuel,* 41.
81 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 82, 5.

82 Sénèque, *De la brièveté de la vie,* II, 4 ; *De la tranquillité de l'âme,* XI, 2 ; *Lettres à Lucilius,* 62, 1 ; 75, 18.

83 Sénèque, *De la brièveté de la vie,* V, 3 (*sui juris)* ; *Lettres à Lucilius,* 75, 8 (*in se habere potestatem*) ; 32, 5 (*facultas sui*).

84 Sénèque, *De la brièveté de la vie,* X, 4, et XV, 5.

85 Sénèque *Lettres à Lucilius,* 13, 1 ; cf. aussi 23, 2-3 ; Épictète, *Entretiens,* II, 18 ; Marc Aurèle, *Pensées,* VI, 16.

86 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 72, 4

87 *Ibid.,* 72. Cf. aussi *De la vie heureuse,* III, 4.

88 *Lettres à Lucilius,* 23, 3-6. Cf. aussi 124, 24. Sur la critique de la volupté : *De la vie heureuse,* XI, 1-2.

TEXTE 66

On interprète souvent l'importance prise par le thème du retour à soi ou de l'attention qu'il faut porter à soi-même, dans la pensée hellénistique et romaine, comme l'alternative qui se proposait à l'activité civique et aux responsabilités politiques. Il est vrai qu'on trouve dans certains courants philosophiques le conseil de se détourner des affaires publiques, des troubles et des passions qu'elles suscitent. Mais ce n'est pas dans ce choix entre participation et abstention que réside la principale ligne de partage ; et ce n'est pas en opposition avec la vie active que la culture de soi propose ses valeurs propres et ses pratiques. Elle cherche beaucoup plutôt à définir le principe d'une relation à soi qui permettra de fixer les formes et les conditions dans lesquelles une action politique, une participation aux charges du pouvoir, l'exercice d'une fonction seront possibles ou impossibles, acceptables ou nécessaires. Les transformations politiques importantes qui ont eu lieu dans le monde hellénistique et romain ont pu induire certaines conduites de repli ; mais elles ont surtout, d'une façon beaucoup plus générale et plus essentielle, provoqué une problématisation de l'activité politique. On peut la caractériser brièvement.

1. Une relativisation. Dans le nouveau jeu politique, exercer le pouvoir se trouve relativisé de deux façons. D'une part, même si par sa naissance on est destiné aux charges, on ne s'identifie plus assez à son statut pour considérer qu'il va tout à fait de soi qu'on les accepte ; ou en tout cas, si beaucoup de raisons, et les meilleures, poussent à la vie publique et politique, il est bon de le faire justement pour ces raisons et comme conséquences d'un acte personnel de volonté. Le traité que Plutarque adresse au jeune Ménémaque est de ce point de vue caractéristique : il condamne l'attitude qui ferait de la politique une activité occasionnelle ; mais il refuse d'en faire la conséquence, en quelque sorte nécessaire et naturelle, d'un statut. Il ne faut pas, dit-il, considérer l'activité politique comme une sorte de loisir (*scholē*) auquel on se livrerait parce qu'on n'a rien d'autre à faire et parce que les circonstances sont favorables, quitte à l'abandonner dès que les difficultés se présentent[1]. La politique, c'est « une vie » et une « pratique » (*bios kai praxis*)[2]. Mais à celle-ci, on ne peut se livrer que par un choix libre et volontaire : Plutarque emploie là l'expression technique des stoïciens – *proairesis* ; et ce choix doit être fondé sur le jugement et la raison (*krisis kai logos*)[3] : seule manière de faire face, avec

fermeté, aux problèmes qui peuvent se poser. L'exercice de l'activité politique est bien une « vie », impliquant un engagement personnel et durable ; mais le fondement, le lien entre soi-même et l'activité politique, ce qui constitue l'individu comme acteur politique, ce n'est pas – ou pas seulement – son statut ; c'est, dans le cadre général défini par sa naissance et son rang, un acte personnel.

Mais on peut parler aussi de relativisation en un autre sens. Sauf à être le prince lui-même, on exerce le pouvoir à l'intérieur d'un réseau où on occupe une position charnière. On est toujours d'une certaine façon gouvernant et gouverné. Aristote dans la *Politique*[4] évoquait aussi ce jeu, mais sous la forme d'une alternance ou d'une rotation : on est tantôt gouvernant, tantôt gouverné. En revanche, dans le fait qu'on est à la fois l'un et l'autre, par un jeu d'ordres envoyés et reçus, de contrôles, d'appels des décisions prises, Aristide voit le principe même du bon gouvernement[5]. Sénèque, dans la préface du livre IV des *Questions naturelles,* évoque cette situation « intermédiaire » du haut fonctionnaire romain : il rappelle à Lucilius que le pouvoir qu'il a à exercer en Sicile n'est pas une autorité souveraine, un *imperium,* mais le pouvoir délégué d'une *procuratio,* dont il ne faut pas déborder les limites : ce qui était, selon lui, la condition pour pouvoir prendre plaisir (*delectare*) à l'exercice d'une telle charge et profiter des loisirs qu'elle peut laisser[6]. Plutarque présente en quelque sorte la réciproque de cette situation ; le jeune aristocrate auquel il adresse ses conseils a beau être parmi les premiers au milieu des siens : il doit aussi avoir rapport aux « dirigeants » – *hēgemones* –, c'est-à-dire aux Romains. Plutarque critique ceux qui, pour mieux asseoir leur pouvoir dans leur propre cité, se montrent serviles avec les représentants de l'administration impériale ; il conseille à Ménémaque d'accomplir à leur égard les devoirs nécessaires et de nouer avec eux les amitiés utiles, mais sans humilier jamais sa patrie ni se mettre en peine de demander autorisation à propos de tout[7]. Qui exerce le pouvoir a à se placer dans un champ de relations complexes où il occupe un point de transition[8] : son statut a pu le placer là ; ce n'est pas ce statut cependant qui fixe les règles à suivre et les limites à observer.

2. Activité politique et acteur moral. C'était un des thèmes les plus constants de la pensée politique grecque, qu'une cité ne saurait être heureuse et bien gouvernée qu'à la condition que ses chefs soient vertueux ; et inversement, que la bonne constitution de la cité et des lois sages étaient des facteurs décisifs pour la juste conduite des magistrats et des citoyens. La vertu du gouvernant, dans toute une pensée politique à l'époque impériale, est considérée toujours comme nécessaire, mais pour des raisons un peu différentes. Ce n'est pas comme expression ou effet de

l'harmonie de l'ensemble que cette vertu est indispensable ; mais parce que, dans l'art difficile de gouverner, au milieu de tant d'embûches, le gouvernant aura à se guider sur sa raison personnelle : c'est en sachant bien se conduire qu'il saura conduire, comme il faut, les autres. Un homme, dit Dion de Pruse, qui observe la loi et l'équité, qui est plus courageux que les simples soldats, qui est plus assidu au travail que ceux qui y sont contraints, qui se refuse toute sorte de luxure (on le voit : il s'agit là de vertus qui sont celles de tout le monde, mais qu'il convient de porter quand on veut commander à un degré plus élevé), celui-là a un *daimōn,* qui n'est pas simplement bon pour lui-même, mais pour les autres aussi[9]. La rationalité du gouvernement des autres est la même que la rationalité du gouvernement de soi-même. C'est ce qu'explique Plutarque dans le *Traité au prince sans expérience* : on ne saurait gouverner si on n'est pas soi-même gouverné. Or qui donc doit diriger le gouvernant ? La loi, c'est certain ; toutefois il ne faut pas l'entendre comme la loi écrite, mais plutôt comme la raison, le *logos,* qui vit dans l'âme du gouvernant et ne doit jamais l'abandonner[10].

Dans un espace politique où la structure politique de la cité et les lois dont elle s'est dotée ont à coup sûr perdu de leur importance, bien qu'elles n'aient pas disparu pour autant, et où les éléments décisifs tiennent de plus en plus aux hommes, à leurs décisions, à la façon dont ils font jouer leur autorité, à la sagesse qu'ils manifestent dans le jeu des équilibres et des transactions, il apparaît que l'art de se gouverner soi-même devient un facteur politique déterminant. On sait l'importance prise par le problème de la vertu des empereurs, de leur vie privée et de la manière dont ils savent maîtriser leurs passions : on y voit la garantie qu'ils sauront mettre d'eux-mêmes une limite à l'exercice de leur pouvoir politique. Mais ce principe vaut pour quiconque doit gouverner : il doit s'occuper de lui-même, guider sa propre âme, établir son propre *ēthos.*

C'est chez Marc Aurèle qu'on trouve la formulation la plus claire d'une expérience du pouvoir poli tique qui, d'une part, prend la forme d'un métier distinct du statut et, de l'autre, requiert la pratique attentive des vertus personnelles. De l'empereur Antonin, dans le plus bref des deux portraits qu'il en trace, il rappelle qu'il a reçu trois leçons : celle de ne pas s'identifier soi-même au rôle politique qu'on exerce (« prends garde de te césariser, de t'imprégner ») ; celle de pratiquer les vertus sous leurs formes les plus générales (se conserver « simple, pur, honnête, grave, naturel, ami de la justice, pieux, bienveillant, affectueux, ferme dans l'accomplissement des devoirs ») ; celle enfin de retenir les préceptes de la philosophie comme celui de respecter les dieux, de secourir les hommes et de savoir combien la vie est brève[11]. Et lorsqu'à l'ouverture des *Pensées,* Marc Aurèle dessine

avec plus de détails un autre portrait d'Antonin qui a valeur de règle de vie pour lui-même, il montre comment ces mêmes principes réglaient sa manière d'exercer le pouvoir. En évitant les éclats inutiles, les satisfactions de vanité, les emportements et les violences, en se détournant de tout ce qui pourrait être vindicte et soupçon, en écartant les flatteurs pour ne donner accès qu'aux conseillers sages et francs, Antonin montrait comment il rejetait le mode d'être « césarien ». Par ses exercices de tempérance (qu'il s'agisse de la nourriture, des vêtements, du coucher, des garçons), par l'usage toujours modéré qu'il faisait des commodités de la vie, par l'absence d'agitation et l'égalité de l'âme, par la culture des rapports d'amitié sans inconstance ni passion, il se formait à l'« art de se suffire à lui-même sans perdre sa sérénité ». Et c'est dans ces conditions que l'exercice des responsabilités impériales peut apparaître comme la pratique d'un métier sérieux, et qui demande beaucoup de travail : examiner de près les affaires, ne jamais abandonner un dossier inachevé, ne pas engager de dépenses inutiles, bien calculer ses entreprises et s'y tenir. Toute une élaboration de soi par soi est nécessaire pour ces tâches qui seront accomplies d'autant mieux qu'on ne s'identifie pas de façon ostentatoire aux marques du pouvoir.

Épictète avait de son côté donné les principes qui devaient guider un responsable – de rang relativement élevé – dans l'exercice de ses tâches. D'un côté, il lui faut accomplir ses obligations, sans tenir compte de ce que pourraient être sa vie ou ses intérêts personnels : « On t'a fixé un poste dans une ville impériale, et tu n'es pas à une médiocre place ; mais tu es sénateur à vie. Ne sais-tu pas qu'un homme de cette sorte doit accorder peu de temps aux affaires de sa maison, mais être presque toujours absent de chez lui pour commander ou obéir, ou pour remplir quelque magistrature ou pour faire campagne ou pour exercer la justice[12] ? » Mais si le magistrat doit laisser de côté sa vie privée et ce qui l'attache à elle, ce sont ses vertus personnelles d'homme raisonnable qui devront lui servir de guide et de principe régulateur dans la manière dont il gouverne les autres. « Bâtonner un âne », explique Épictète à un inspecteur des cités, « ce n'est pas là gouverner les hommes. Gouverne-nous comme des êtres raisonnables en nous montrant ce qui est utile et nous suivrons. Montre-nous ce qui est nuisible et nous nous en écarterons. Tâche de nous rendre imitateurs fervents de ta personne... Fais ceci, ne fais point cela, sans quoi je te jetterai en prison : ce n'est point ainsi qu'on gouverne des êtres raisonnables. Mais plutôt : fais ceci comme Zeus l'a ordonné, sans quoi tu en subiras une peine, un dommage. Quel dommage ? Pas d'autre que de n'avoir pas fait ton devoir[13] ». C'est la modalité de l'être raisonnable et non la qualification

statutaire qui fonde et doit déterminer dans leur forme concrète les rapports entre gouvernants et gouvernés.

Une pareille modélisation du labeur politique – qu'il s'agisse de l'empereur ou d'un homme qui exerce une responsabilité quelconque – montre bien la manière dont ces formes d'activité se dégagent du statut pour apparaître comme une fonction à remplir ; mais, et ce n'est pas le moins important, cette fonction n'est pas définie à partir des lois propres à un art de gouverner les autres, comme s'il s'agissait d'une « profession » impliquant ses compétences et ses techniques propres. Elle est à exercer à partir de la « récession en lui-même de l'individu », c'est-à-dire du rapport qu'il établit à lui-même dans le travail éthique de soi sur soi. Plutarque le dit au prince qui n'est pas encore formé : dès qu'il prend le pouvoir, celui qui gouverne doit « donner à son âme la direction droite » et régler convenablement son *ēthos*[14].

3. Activité politique et destinée personnelle. La précarité de la fortune – soit que trop de succès attire la jalousie des dieux, soit que les peuples aiment à retirer les faveurs qu'ils ont, un moment, accordées – était évidemment un thème traditionnel de méditation. Dans la réflexion sur l'activité politique, aux premiers siècles de l'Empire, cette précarité inhérente à l'exercice de la puissance est associée à deux thèmes. D'un côté, on la perçoit comme liée à la dépendance dans laquelle on se trouve par rapport à autrui. Ce n'est pas tellement le cycle propre à la bonne et à la mauvaise fortune qui explique cette fragilité, mais le fait qu'on est placé sous ce que Sénèque appelle la *potentia aliena* ou la *vis patentioris*[15]. Dans le réseau complexe du pouvoir, on n'est jamais seul en face de ses ennemis : on est exposé de partout aux influences, aux intrigues, aux complots, aux défaveurs. Pour être en sécurité, il faudrait prendre soin « de n'offenser personne. Quelquefois, c'est le peuple que nous devons redouter. Quelquefois, ce sont ceux qui ont crédit dans le sénat... Quelquefois, ce sont les particuliers qui ont reçu l'autorité du peuple pour s'exercer sur le peuple même. Il est bien difficile d'avoir tous ces gens-là pour amis ; c'est assez de ne pas les avoir pour ennemis ». Entre le prince, le sénat et la populace donnant et retirant leurs faveurs selon les moments, l'exercice du pouvoir relève d'une conjoncture instable : « Tu as exercé les plus hautes fonctions : furent-elles aussi grandes, aussi inespérées, aussi illimitées que celles de Séjan ? Le jour où il venait d'avoir le sénat pour cortège, le peuple le mit en lambeaux. De ce privilégié que les dieux et les hommes avaient comblé de toutes les faveurs possibles, il ne resta pas un débris pour le croc d'un bourreau[16]. »

À ces revers et à l'inquiétude qu'ils peuvent susciter, il faut se préparer d'abord en fixant soi-même par anticipation une limite aux ambitions qu'on nourrit : « Sans

attendre que la fortune nous interrompe à sa guise, il faut arrêter nous-mêmes nos progrès longtemps avant l'instant fatal[17]. » Et si l'occasion s'en présente, il convient de se dégager de ces activités, du moment qu'elles nous troublent et nous empêchent de nous occuper de nous-mêmes. Si soudain le malheur frappe, si on est déchu et exilé, on doit se dire – c'est le conseil qu'adresse Plutarque sans doute au même Ménémaque que, plusieurs années auparavant, il avait encouragé à faire de la politique « en libre choix[18] » – qu'on est enfin affranchi de l'obéissance aux gouverneurs, des liturgies trop coûteuses, des services à rendre, des ambassades à accomplir, des impôts à payer[19]. Et à Lucilius qui, pourtant, n'est pas menacé, Sénèque donne le conseil de se libérer de ses tâches, progressivement, au bon moment, comme le demandait Épicure, de façon à pouvoir se mettre à la disposition de soi-même[20].

L'essentiel de l'attitude qu'il faut avoir à l'égard de l'activité politique est à rapporter au principe général que ce qu'on est, on ne l'est pas par le rang qu'on occupe, la charge qu'on exerce, la place où on se trouve – au-dessus ou au-dessous des autres. Ce qu'on est, et dont il faut s'occuper comme d'une fin dernière, c'est un principe qui est singulier dans sa manifestation en chacun, mais universel par la force qu'il revêt chez tous et collectif aussi par le lien de communauté qu'il établit entre les individus ; telle est, du moins pour les stoïciens, la raison humaine comme principe divin présent en nous. Or ce dieu, « hôte d'un corps mortel », on le trouvera aussi bien sous les espèces d'un chevalier romain que dans le corps d'un affranchi ou d'un esclave. Du point de vue du rapport à soi, les identifications sociales et politiques ne fonctionnent pas comme les marques authentiques d'un mode d'être ; ce sont des signes extrinsèques, artificiels et non fondés ; être un chevalier romain, un affranchi, un esclave ? C'est disposer de noms issus de l'orgueil et de l'injustice[21]. « De sa moralité chacun est l'artisan ; pour les emplois, le sort en dispose[22]. » C'est donc en fonction de cette loi qu'on aura à exercer les emplois ou qu'on devra s'en défaire.

On le voit : il ne serait pas adéquat de dire que l'activité politique, dans la réflexion morale, était envisagée essentiellement sous la forme d'une alternative simple, s'abstenir ou participer. Il est vrai que la question était posée assez souvent dans des termes semblables. Mais cette alternative elle-même relevait d'une problématisation plus générale : celle-ci concernait la manière dont on devait se constituer comme sujet moral dans l'ensemble des activités sociales, civiques et politiques ; elle concernait la détermination de celles de ces activités qui étaient obligatoires ou facultatives, naturelles ou conventionnelles, permanentes ou provisoires, inconditionnelles ou recommandées seulement dans certaines

conditions ; elle concernait aussi les règles qu'il fallait mettre en œuvre quand on les exerçait, et la façon dont il convenait de se gouverner soi-même pour pouvoir prendre sa place parmi les autres, faire valoir la part légitime d'autorité et en général se situer dans le jeu complexe et mobile des relations de commandement et de subordination. La question du choix entre retraite et activité était bien posée de façon récurrente. Mais les termes dans lesquels elle était posée et la solution que si souvent on lui apportait montrent bien qu'il ne s'agissait pas purement et simplement de traduire dans une morale du repli un déclin général de l'activité politique. Il s'agissait d'élaborer une éthique qui permette de se constituer soi-même comme sujet moral par rapport à ces activités sociales, civiques et politiques, dans les différentes formes qu'elles pouvaient prendre et à quelque distance qu'on s'en tienne.

*

À travers ces changements dans la pratique matrimoniale ou dans le jeu politique, on peut voir comment ont été transformées les conditions dans lesquelles s'affirmait l'éthique traditionnelle de la maîtrise de soi. Celle-ci impliquait un lien serré entre la supériorité qu'on exerce sur soi-même, celle qu'on exerce dans le cadre de la maisonnée, celle enfin qu'on exerce dans le champ d'une société agonistique , et c'était la pratique de la supériorité sur soi qui garantissait l'usage modéré et raisonnable qu'on pouvait et devait faire des deux autres.

Or, on se trouve désormais dans un monde où ces relations ne peuvent plus jouer de la même façon : la relation de supériorité exercée dans la maison et sur l'épouse doit se composer avec certaines formes de réciprocité et d'égalité ; quant au jeu agonistique par lequel on cherche à manifester et assurer sa supériorité sur les autres, il doit s'intégrer à un champ de relations de pouvoir beaucoup plus vaste et complexe. De sorte que le principe de la supériorité sur soi comme noyau éthique essentiel, la forme générale de l'« héautocratisme » est à restructurer. Non pas qu'elle disparaisse ; mais elle a à faire place à un certain équilibre entre inégalité et réciprocité dans la vie matrimoniale ; et dans la vie sociale, civique et politique, il lui faut faire jouer une certaine dissociation entre pouvoir sur soi et pouvoir sur les autres. L'importance accordée au problème de « soi-même », le développement de la culture de soi au cours de la période hellénistique et l'apogée qu'elle a connu au début de l'Empire manifestent cet effort de réélaboration d'une éthique de la maîtrise de soi. La réflexion sur l'usage des plaisirs qui était si directement liée à

l'étroite corrélation entre les trois maîtrises (sur soi, sur la maison et sur les autres) se trouvera modifiée dans le cours même de cette élaboration. Croissance des contraintes publiques et des prohibitions ? Repli individualiste qui accompagne la valorisation de la vie privée ? Il faut plutôt penser à une crise du sujet ou plutôt de la subjectivation : à une difficulté dans la manière dont l'individu peut se constituer comme sujet moral de ses conduites, et à des efforts pour trouver dans l'application à soi ce qui peut lui permettre de s'assujettir à des règles et de finaliser son existence.

Source : *Le Souci de soi, pp.* 119-131.

---

1 Plutarque, *Praecepta gerendae reipublicae,* 798 c-d.
2 *Ibid.,* 823 c.
3 *Ibid.,* 798 c-d.
4 Aristote, *Politique,* I, 12, 1259 b.
5 Aristide, *Éloge de Rome,* 29-39.
6 Sénèque, *Questions naturelles,* IV, préface.
7 Plutarque, *Praecepta gerendae reipublicae,* 814 c.
8 Cf. aussi le passage où Plutarque réplique comment il faut savoir confier à des subordonnés certaines tâches de détail (811 a-813 a).
9 Dion de Pruse, *Discours,* III.
10 Plutarque, *Ad principem ineruditum,* 780 c-d.
11 Marc Aurèle, *Pensées,* VI, 30.
12 Épictète, *Entretiens,* III, 24, 3.
13 *Ibid.,* III, 7, 33-36.
14 Plutarque, *Ad principem ineruditum,* 780 b.
15 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 14, 4, 3.
16 Sénèque, *De la tranquillité de l'âme,* XI, 11.
17 *Ibid.,* X, 7.
18 On admet que le traité sur l'exil est adressé au même personnage que le *Praecepta gerendae reipublicae.*
19 Plutarque, *De l'exil,* 602 c-e.
20 Sénèque, *Lettres à Lucilius, 22,* 1-12.
21 *Ibid.,* 31, 11.
22 *Ibid.,* 47, 15.

TEXTE 67

Toute une réflexion morale sur l'activité sexuelle et ses plaisirs semble marquer, aux deux premiers siècles de notre ère, un certain renforcement des thèmes d'austérité. Des médecins s'inquiètent des effets de la pratique sexuelle, recommandent volontiers l'abstention, et déclarent préférer la virginité à l'usage des plaisirs. Des philosophes condamnent toute relation qui pourrait avoir lieu hors mariage et prescrivent entre les époux une fidélité rigoureuse et sans exception. Enfin, une certaine disqualification doctrinale semble porter sur l'amour pour les garçons.

Faut-il pour autant reconnaître, dans le schéma qui se constitue ainsi, l'esquisse d'une morale future, celle qu'on trouvera dans le christianisme, lorsque l'acte sexuel lui-même sera considéré comme un mal, lorsqu'on ne lui accordera de légitimité qu'à l'intérieur du lien conjugal, et lorsque l'amour des garçons sera condamné comme contre nature ? Faut-il supposer que certains, dans le monde gréco-romain, ont pressenti déjà ce modèle de l'austérité sexuelle auquel, dans les sociétés chrétiennes, on donnera par la suite une armature légale et un support institutionnel ? On trouverait ainsi, formulée par quelques philosophes austères, isolés au milieu d'un monde qui paraissait ne pas l'être, l'esquisse d'une autre morale, destinée, dans les siècles suivants, à prendre des formes plus contraignantes et une validité plus générale.

La question est importante et elle s'inscrit dans une longue tradition. Depuis la Renaissance, elle a tracé, aussi bien dans le catholicisme que dans le protestantisme, des lignes de partage relativement similaires : d'un côté, ceux qui tenaient pour une certaine morale antique proche du christianisme (c'est la thèse de la *Manuductio ad stoicam philosophiam* de Juste Lipse que C. Barth a radicalisée en faisant d'Épictète un chrétien véritable ; c'est plus tardivement, du côté catholique, la thèse de J.-P. Camus et surtout de l'*Épictète chrétien* de Jean-Marie de Bordeaux) ; de l'autre, ceux pour qui le stoïcisme n'était rien d'autre qu'une philosophie vertueuse, certes, mais ineffaçablement païenne (ainsi Saumaise chez les protestants, comme Arnauld ou Tillemont du côté des catholiques). L'enjeu cependant n'était pas simplement de faire passer certains des philosophes anciens de ce côté-ci de la foi chrétienne ou de préserver celle-ci de toute contamination païenne ; le problème était aussi de déterminer quels fondements donner à une morale dont les éléments prescriptifs

semblaient, jusqu'à un certain point, communs à la philosophie gréco-romaine et à la religion chrétienne. Le débat qui s'est élevé à la fin du XIXe siècle n'est pas étranger non plus à cette problématique, même s'il interfère avec des problèmes de méthode historique. Zahn, dans sa célèbre *Adresse*[1], ne cherchait pas à faire d'Épictète un chrétien, mais à relever dans une pensée qui était considérée en général comme stoïcienne les marques d'une connaissance du christianisme et les traces de son influence. L'ouvrage de Bonhöffer, qui lui répondait[2], cherchait à établir l'unité d'une pensée sans qu'il soit besoin de faire appel, pour en expliquer tel ou tel aspect, au disparate d'une action extérieure. Mais il s'agissait aussi de savoir où chercher les fondements de l'impératif moral et s'il était possible de détacher du christianisme un certain type de morale qui lui avait été longtemps associé. Or dans tout ce débat, il semble bien qu'on ait admis, plus ou moins confusément, trois présupposés : selon le premier, l'essentiel d'une morale serait à rechercher dans les éléments de code qu'elle peut comporter ; d'après le second, la morale philosophique de l'Antiquité tardive aurait approché du christianisme par ses préceptes sévères, en rupture à peu près complète avec la tradition antérieure ; enfin, selon le troisième, c'est en termes d'élévation et de pureté qu'il convient de comparer la morale chrétienne et celle qui, chez certains philosophes de l'Antiquité, l'aurait préparée.

Il n'est guère possible, cependant, de s'en tenir là. Il faut d'abord conserver à l'esprit que les principes de l'austérité sexuelle n'ont pas été définis pour la première fois dans la philosophie de l'époque impériale. On a pu rencontrer dans la pensée grecque du IVe siècle des formulations qui n'étaient guère moins exigeantes. Après tout, on l'a vu, l'acte sexuel semble avoir été considéré depuis fort longtemps comme dangereux, difficile à maîtriser et coûteux ; la mesure exacte de sa pratique possible et son insertion dans un régime attentif avaient été requises depuis bien longtemps. Platon, Isocrate, Aristote, chacun à sa manière et pour des raisons diverses, recommandaient au moins certaines formes de fidélité conjugale. Et à l'amour des garçons, on pouvait prêter la plus haute valeur, mais on lui demandait aussi de pratiquer l'abstention pour qu'il puisse conserver la valeur spirituelle qu'on attendait de lui. Il y avait donc bien longtemps que le souci du corps et de la santé, la relation à la femme et au mariage, le rapport aux garçons avaient été des motifs pour l'élaboration d'une morale rigoureuse. Et d'une certaine façon, l'austérité sexuelle qu'on rencontre chez les philosophes des premiers siècles de notre ère s'enracine dans cette tradition ancienne, au mois autant qu'elle annonce une moralité future.

Pourtant, il serait inexact de ne voir dans ces réflexions sur le plaisir sexuel que le maintien d'une vieille tradition médicale et philosophique. Il est vrai qu'on ne doit

pas méconnaître ce qu'il a pu y avoir de continuité, soigneusement maintenue, de réactivation volontaire aussi dans cette pensée des premiers siècles, si manifestement hantée par la culture classique. La philosophie et la morale hellénistiques ont connu ce que Marrou appelait « un long été ». Mais il n'en demeure pas moins que plusieurs modifications sont sensibles : elles empêchent de considérer la morale de Musonius ou celle de Plutarque comme la simple accentuation des leçons de Xénophon, de Platon, d'Isocrate ou d'Aristote ; elles empêchent aussi de considérer les conseils de Soranus ou de Rufus d'Éphèse comme des variations sur les principes d'Hippocrate ou de Dioclès.

Du côté de la Diététique et de la problématisation de la santé, le changement s'est marqué par une inquiétude plus intense, une définition plus étendue et plus détaillée des corrélations entre l'acte sexuel et le corps, une attention plus vive à l'ambivalence de ses effets et à ses conséquences perturbatrices. Et ce n'est pas simplement un souci plus grand pour le corps ; c'est aussi une autre manière d'envisager l'activité sexuelle, et de la redouter pour l'ensemble de ses parentés avec les maladies et le mal. Du côté de la femme et de la problématisation du mariage, la modification tient surtout à la valorisation du lien conjugal et de la relation duelle qui le constitue ; la juste conduite du mari, la modération qu'il doit s'imposer ne se justifient pas simplement par des considérations de statut, mais par la nature du lien, sa forme universelle et les obligations réciproques qui en découlent. Enfin du côté des garçons, la nécessité de l'abstinence est de moins en moins perçue comme une manière de donner à des formes d'amour les plus hautes valeurs spirituelles et de plus en plus comme le signe d'une imperfection qui est la sienne propre.

Or, à travers ces modifications de thèmes préexistants, on peut reconnaître le développement d'un art de l'existence dominé par le souci de soi. Cet art de soi-même n'insiste plus tellement sur les excès auxquels on peut se livrer et qu'il conviendrait de maîtriser pour exercer sa domination sur les autres ; il souligne de plus en plus la fragilité de l'individu à l'égard des maux divers que peut susciter l'activité sexuelle ; il souligne aussi la nécessité de soumettre celle-ci à une forme universelle par laquelle on se trouve lié et qui est fondée pour tous les humains à la fois en nature et en raison. Il fait valoir également l'importance qu'il y a à développer toutes les pratiques et tous les exercices par lesquels on peut garder le contrôle sur soi et parvenir en fin de compte à une pure jouissance de soi. Ce n'est pas l'accentuation des formes d'interdit qui est à l'origine de ces modifications dans la morale sexuelle ; c'est le développement d'un art de l'existence qui gravite autour de la question du soi, de sa dépendance et de son indépendance, de sa forme universelle et du lien qu'il peut et doit établir aux autres, des procédures par lesquels

il exerce son contrôle sur lui-même et de la manière dont il peut établir la pleine souveraineté sur soi.

Et c'est dans ce contexte que se produit un double phénomène, caractéristique de cette éthique des plaisirs. D'une part, on y requiert une attention plus active à la pratique sexuelle, à ses effets sur l'organisme, à sa place dans le mariage et au rôle qu'elle y exerce, à sa valeur et à ses difficultés dans le rapport avec les garçons. Mais en même temps qu'on s'y arrête davantage, qu'on intensifie l'intérêt qu'on lui porte, elle apparaît plus facilement comme dangereuse et comme susceptible de compromettre le rapport à soi qu'on entreprend d'instaurer ; il semble de plus en plus nécessaire de s'en méfier, de la contrôler, de la localiser, autant que faire se peut, dans les seules relations de mariage – quitte à la charger, dans ce rapport conjugal, de significations plus intenses. Problématisation et inquiétude vont de pair, mise en question et vigilance. Un certain style de conduite sexuelle est ainsi proposé par tout ce mouvement de la réflexion morale, médicale et philosophique ; il est différent de celui qui avait été dessiné au IVe siècle ; mais il est différent aussi de celui qu'on trouvera par la suite dans le christianisme. L'activité sexuelle s'y apparente au mal par sa forme et ses effets, mais elle n'est pas en elle-même et substantiellement un mal. Elle trouve son accomplissement naturel et rationnel dans le mariage ; mais celui-ci n'est pas, sauf exception, la condition formelle et indispensable pour qu'elle cesse d'être un mal. Elle trouve difficilement sa place dans l'amour pour les garçons, mais celui-ci n'est pas pour autant condamné au titre de la contre-nature.

Ainsi, dans le raffinement des arts de vivre et du souci de soi, se dessinent quelques préceptes qui semblent assez proches de ceux dont on trouvera la formulation dans les morales ultérieures. Mais cette analogie ne doit pas faire illusion. Ces morales définiront d'autres modalités du rapport à soi : une caractérisation de la substance éthique à partir de la finitude, de la chute et du mal ; un mode d'assujettissement dans la forme de l'obéissance à une loi générale qui est en même temps volonté d'un dieu personnel ; un type de travail sur soi qui implique déchiffrement de l'âme et herméneutique purificatrice des désirs ; un mode d'accomplissement éthique qui tend au renoncement à soi. Les éléments de code concernant l'économie des plaisirs, la fidélité conjugale, les rapports entre hommes pourront bien demeurer analogues. Ils relèveront alors d'une éthique profondément remaniée et d'une autre manière de se constituer soi-même comme sujet moral de ses conduites sexuelles.

Source : *Le Souci de soi,* pp. 311-317.

TEXTE 68

Dans un ouvrage publié en 1840 et consacré au traitement moral de la folie, un psychiatre français, Leuret, fait état de la manière dont il a traité l'un de ses patients – dont il l'a traité et, naturellement, comme vous pouvez l'imaginer, guéri[3]. Un matin, Leuret fait entrer Monsieur A. dans la salle de douches et lui fait raconter son délire en détail. « Mais tout cela, déclare le médecin, n'est que folie. Vous allez me promettre de ne plus y croire. » Le patient hésite, puis promet. « Cela ne suffit pas, rétorque le médecin, vous m'avez déjà fait ce genre de promesses et vous ne les avez pas tenues. » Il ouvre alors le robinet d'eau froide au-dessus de la tête de son patient. « Oui, oui, je suis fou ! », s'écrie le patient. Le jet d'eau s'interrompt, l'interrogatoire reprend. « Oui, je reconnais que je suis fou », répète le patient. « Mais, ajoute-t-il, je ne le reconnais que parce que vous m'y forcez. » Nouveau jet d'eau froide. « C'est bon, c'est bon, dit Monsieur A je le reconnais. Je suis fou, et tout cela n'était que folie. »

Obtenir de quelqu'un qui souffre d'une maladie mentale l'aveu qu'il est fou est une procédure très ancienne dans la thérapeutique traditionnelle. Dans les ouvrages du XVIIe et du XVIIIe siècle, on trouve de nombreux exemples de ce que l'on pourrait appeler les thérapies de vérité. Mais la technique utilisée par Leuret est tout à fait différente. Leuret n'essaie pas de persuader son patient que ses idées sont fausses ou déraisonnables. Ce qui se passe dans la tête de Monsieur A. est parfaitement indifférent à Leuret Ce que le médecin veut obtenir, c'est un acte précis, l'affirmation explicite « Je suis fou ». Depuis l'époque – il y a environ vingt ans – où j'ai lu ce passage de Leuret pour la première fois, j'ai gardé en tête le projet d'analyser la forme et l'histoire de cette singulière pratique. Leuret n'est satisfait que lorsque son patient déclare : « Je suis fou », ou bien : « Tout cela n'était que folie. » Il se fonde sur l'hypothèse que la folie en tant que réalité disparaît dès l'instant où le patient reconnaît la vérité et déclare qu'il est fou.

Nous avons là, en fait, l'inverse de l'acte de langage performatif. L'affirmation détruit chez le sujet parlant la réalité qui a rendu cette même affirmation vraie. Sur quelle conception de la vérité du discours et de la subjectivité cette pratique singulière, et pourtant si courante, se fonde-t-elle ? Afin de justifier l'intérêt que je porte à ce qui semble être un sujet extrêmement spécialisé, permettez-moi de revenir brièvement en arrière. Pendant les années qui précédèrent la Seconde Guerre

mondiale, et plus encore après la guerre, toute la philosophie dans les pays d'Europe continentale et en France fut dominée par la philosophie du sujet. Par là, j'entends que la philosophie se donnait comme tâche *par excellence*[4] de fonder tout le savoir et le principe de toute signification sur le sujet signifiant. C'est à l'impact de Husserl que la question doit son importance, mais le caractère central du sujet est aussi lié à un contexte institutionnel, dans la mesure où l'université française, depuis que la philosophie vit le jour avec Descartes, n'a jamais pu progresser que de manière cartésienne. Mais nous devons aussi prendre en compte la conjoncture politique. Devant l'absurdité des guerres, devant le constat des massacres et du despotisme, l'idée se fit jour que c'était sans doute au sujet individuel de donner un sens à ses choix existentiels. Avec la détente et le recul de l'après-guerre, l'importance que l'on avait jusqu'alors accordée à la philosophie du sujet ne parut plus si évidente. Certains paradoxes théoriques jusqu'alors cachés apparurent au grand jour, et il ne fut plus possible de les éviter. Cette philosophie de la conscience, paradoxalement, n'avait pas réussi à fonder une philosophie du savoir, et en particulier du savoir scientifique. Par ailleurs, en tant que philosophie du sens, elle avait échoué à prendre en compte les mécanismes formateurs de signification et la structure des systèmes de sens.

Avec la lucidité par trop facile de l'après-coup – ce que les Américains appellent *the monday-moming quarterback*[5] –, je dirai que deux voies pouvaient conduire au-delà de cette philosophie du sujet. La première était la théorie du savoir objectif comprise comme analyse des systèmes de signification, comme sémiologie. C'était la voie du positivisme logique. La seconde était la voie ouverte par une certaine école de linguistique, de psychanalyse et d'anthropologie – trois disciplines qui se regroupaient sous la rubrique « structuralisme ». Ce ne sont pas les voies que j'ai empruntées. Qu'il me soit permis de déclarer une fois pour toutes que je ne suis ni un structuraliste ni – je le confesse avec tout le chagrin qui se doit – un philosophe analytique. Personne n'est parfait. Mais j'ai essayé d'explorer une autre piste. J'ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne, que j'aborde comme une réalité historique et culturelle ; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer, ce qui, bien entendu, est important du point de vue politique. Deux modes d'approche sont possibles, à partir de ce projet général. L'une des manières d'aborder le sujet en général consiste à examiner les constructions théoriques modernes. J'ai, dans cette perspective, essayé d'analyser les théories du sujet comme être parlant, vivant, travaillant, au XVIIe et au XVIIIe siècle. Mais on peut aussi appréhender la question du sujet de manière plus pratique, à

partir de l'étude des institutions qui ont fait de certains sujets des objets de savoir et de domination : les asiles, les prisons...

Je voulais étudier les formes d'appréhension que le sujet crée à l'égard de lui-même. Mais puisque j'avais commencé par le second type d'approche, j'ai dû changer d'avis sur plusieurs points. Permettez-moi de faire ici, en quelque sorte, mon autocritique. Il semblerait, si l'on s'en tient à certaines propositions de Habermas, qu'on puisse distinguer trois principaux types de techniques : les techniques qui permettent de produire, de transformer, de manipuler des choses ; les techniques qui permettent d'utiliser des systèmes de signes ; et, enfin, les techniques qui permettent de déterminer la conduite des individus, d'imposer certaines finalités ou certains objectifs. Nous avons donc les techniques de production, les techniques de signification ou de communication, et les techniques de domination. Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi.

Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi. On doit montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques. J'ai peut-être trop insisté, lorsque j'étudiais les asiles, les prisons, etc., sur les techniques de domination. Il est vrai que ce que nous appelons « discipline » est quelque chose qui a une importance réelle dans ce type d'institutions. Mais ce n'est qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans nos sociétés. Ayant étudié le champ du pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, j'aimerais, au cours des prochaines années, étudier les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi. Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité. Autant de contraintes qui sont considérées comme importantes, soit pour la constitution, soit pour la transformation de soi.

À présent, qu'en est-il de la vérité comme devoir dans nos sociétés chrétiennes ? Le christianisme, comme chacun sait, est une confession. Cela signifie que le christianisme appartient à un type bien particulier de religions : celles qui imposent, à ceux qui les pratiquent, des obligations de vérité. Ces obligations, dans le

christianisme, sont nombreuses. Il y a, par exemple, l'obligation de tenir pour vraies un ensemble de propositions qui constituent le dogme, l'obligation de considérer certains livres comme une source permanente de vérité, et l'obligation d'accepter les décisions de certaines autorités en matière de vérité. Mais le christianisme exige encore une autre forme d'obligation de vérité. Chaque chrétien se doit de sonder qui il est, ce qui se passe à l'intérieur de lui-même, les fautes qu'il a pu commettre, les tentations auxquelles il est exposé. Qui plus est, chacun doit dire ces choses à d'autres, et ainsi porter témoignage contre lui-même.

Ces deux ensembles d'obligations – celles qui concernent la foi, le livre, le dogme, et celles qui concernent le soi, l'âme et le cœur – sont liés. Un chrétien a besoin de la lumière de la foi s'il veut sonder qui il est. Et, inversement, on ne peut concevoir qu'il ait accès à la vérité sans que son âme soit purifiée. Le bouddhiste, lui aussi, doit aller vers la lumière et découvrir la vérité sur lui-même. Mais le rapport entre les deux obligations est tout à fait différent dans le bouddhisme et dans le christianisme. Dans le bouddhisme, c'est le même type d'illumination qui conduit l'individu à découvrir qui il est et ce qu'est la vérité. À la faveur de cette illumination simultanée du soi et de la vérité, l'individu découvre que le soi n'était qu'une illusion. J'aimerais souligner qu'il n'en va pas de même dans le christianisme : la découverte de soi ne révèle pas le soi comme une illusion. Elle cède la place à une tâche qui ne peut être qu'infinie. Deux objectifs définissent cette tâche. Il y a d'abord le devoir de débarrasser l'esprit de toutes les illusions, tentations et séductions susceptibles de s'y faire jour, ainsi que le devoir de découvrir la réalité de ce qui se passe en nous. Ensuite, il faut se libérer de tout attachement au soi, non pas parce que le soi est une illusion, mais parce qu'il est trop réel. Plus nous découvrons la vérité sur nous-mêmes, plus nous devons renoncer à nous-mêmes ; et plus nous voulons renoncer à nous-mêmes, plus il nous est nécessaire de mettre en lumière la réalité de nous-mêmes. C'est cela – cette spirale de la formulation de la vérité et du renoncement à la réalité – qui est au cœur des techniques de soi pratiquées par le christianisme.

Récemment, le professeur Peter Brown m'a déclaré que, selon lui, notre tâche était de comprendre comment il se fait que la sexualité soit devenue, dans nos cultures chrétiennes, le sismographe de notre subjectivité. C'est un fait, et un fait mystérieux, que dans cette infinie spirale de vérité et de réalité du soi la sexualité a, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, une importance considérable ; et une importance qui n'a cessé de croître. Pourquoi y a-t-il un lien aussi fondamental entre la sexualité, la subjectivité et l'obligation de vérité ? C'est sur cette question que mon travail rencontre celui de Richard Sennet.

Le point de départ de notre séminaire a été un passage de saint François de Sales : « Je vais vous conter un point de l'honnêteté de l'éléphant. Un éléphant ne change jamais de femelle et aime tendrement celle qu'il a choisie, avec laquelle néanmoins il ne s'apparie que de trois ans en trois ans, et cela pour cinq jours seulement et si secrètement que jamais il n'est vu en cet acte. Mais il est bien vu pourtant le sixième jour auquel, avant toute chose, il va droit à quelque rivière en laquelle il se lave tout le corps, sans vouloir aucunement retourner au troupeau qu'il ne soit auparavant purifié. Ne sont-ce pas là belles et honnêtes humeurs chez une bête, par lesquelles elle enseigne aux gens mariés à ne point trop s'adonner aux plaisirs des sens et de la chair[6] ? »

Tout le monde reconnaîtra ici le modèle du comportement sexuel décent. La monogamie, la fidélité et la procréation figurent les principales ou peut-être les seules justifications de l'acte sexuel – un acte qui, même dans ces conditions, demeure intrinsè quement impur. La plupart d'entre nous, je crois, sont enclins à attribuer ce modèle soit au christianisme, soit à la société chrétienne moderne telle qu'elle s'est développée sous l'influence de la morale capitaliste ou de la morale dite bourgeoise. Mais j'ai été frappé de voir, lorsque j'ai commencé à l'étudier, que ce modèle se retrouvait aussi dans la littérature latine et hellénistique. Ce sont les mêmes idées, les mêmes mots, et parfois la même référence à l'éléphant. Il est de fait que les philosophes païens des siècles qui précédèrent et suivirent la mort du Christ proposèrent une éthique sexuelle qui, si elle était en partie nouvelle, était néanmoins très semblable à ce qui passe pour être l'éthique chrétienne. Nous avons fait apparaître, de manière très convaincante, dans notre séminaire, que ce modèle philosophique de comportement sexuel, ce modèle de l'éléphant, n'était pas le seul qui fût connu et mis en pratique à l'époque. Il était en compétition avec plusieurs autres. Mais il devint bien vite prédominant, parce qu'il se rattachait à une transformation sociale qui impliquait la désintégration des États-cités, le développement de la bureaucratie impériale et l'influence de plus en plus grande de la classe moyenne provinciale.

On constate, au cours de cette période, une évolution vers le rétrécissement de la cellule familiale, la véritable monogamie, la fidélité entre gens mariés et un appauvrissement des actes sexuels. La campagne philosophique en faveur du modèle de l'éléphant fut à la fois un effet et un auxiliaire de cette transformation. Si ces hypothèses sont fondées, nous devons admettre que le christianisme n'a pas inventé ce code de comportement sexuel. Il l'a accepté, renforcé, il lui a donné une vigueur et une portée bien supérieures à celles qu'il avait auparavant. Mais la prétendue morale chrétienne n'est rien d'autre qu'un fragment d'éthique païenne introduit

dans le christianisme. Est-ce à dire que le christianisme n'a pas changé l'état des choses ? Les premiers chrétiens furent les instigateurs de nombreux changements, sinon dans le code sexuel, du moins dans les rapports que chacun entretient à l'égard de son activité sexuelle. Le christianisme a proposé un nouveau mode d'appréhension de soi comme être sexuel.

Afin de clarifier les choses, je comparerai deux textes. L'un fut écrit par Artémidore, un philosophe païen du IIIe siècle, et l'autre est le célèbre livre XIV de *La Cité de Dieu,* de saint Augustin. Bien que le livre qu'Artémidore consacra à l'interprétation des rêves date du IIIe siècle après J.-C., Artémidore est un auteur païen. Trois des chapitres de ce livre traitent des songes sexuels. Quel est le sens ou, plus précisément, la valeur pronostique d'un songe sexuel ? Chose significative, l'interprétation que donne Artémidore des rêves va à l'encontre de celle de Freud, et ce sont l'économie, les rapports sociaux, les succès et les défaites que l'individu connaît dans son activité politique et dans sa vie quotidienne qui permettent de comprendre les songes sexuels. Par exemple, rêver que l'on a un rapport avec sa mère est le signe que l'on va réussir dans une carrière de magistrat, parce que la mère, à l'évidence, est le symbole de la ville ou du pays.

Autre élément significatif : la valeur sociale du songe ne dépend pas de la nature de l'acte sexuel, mais plutôt du statut social des partenaires. Par exemple, peu importe, selon Artémidore, que l'on ait, dans le songe, un rapport avec un garçon ou avec une fille. L'important est de savoir si le partenaire est riche ou pauvre, jeune ou vieux, esclave ou libre, marié ou célibataire. Artémidore, bien entendu, considère aussi la question de l'acte sexuel, mais seulement du point de vue du mâle. Le seul acte qui lui soit familier en tant qu'acte sexuel, et qu'il reconnaisse comme tel, est la pénétration. Et non seulement la pénétration est un acte sexuel, mais elle fait partie du rôle social que joue un homme dans la cité. Je dirais que pour Artémidore la sexualité est relationnelle, et que l'on ne peut dissocier les rapports sexuels des rapports sociaux.

Examinons maintenant le texte de saint Augustin, dont le sens exprime ce à quoi nous voulons aboutir dans notre analyse. Dans *La Cité de Dieu*[7], et plus tard dans le *Contra Julianum*[8], saint Augustin donne une description passablement horrifiante de l'acte sexuel. Pour lui, l'acte sexuel est une sorte de spasme. Tout le corps, dit saint Augustin, est agité d'horribles soubresauts. L'homme perd tout contrôle de lui-même. « Le désir ne se contente pas de s'emparer du corps tout entier, extérieurement et intérieurement, il secoue l'homme tout entier, unissant et mêlant les passions de l'âme et les appétits charnels pour amener cette volupté, la plus grande de toutes parmi celles du corps ; de sorte que, au moment où elle arrive à son

comble, toute l'acuité et ce qu'on pourrait appeler la vigilance de la pensée sont presque anéantis[9]. » Cette description – cela mérite qu'on le souligne – n'est pas une invention de saint Augustin : on la retrouve dans les écrits médicaux et païens du siècle précédent. Qui plus est, le texte de saint Augustin est la transcription quasi littérale d'un passage écrit par le philosophe païen Cicéron dans l'*Hortensius*[10].

Ce qui est surprenant n'est pas que saint Augustin donne une description aussi classique de l'acte sexuel, mais que, en en montrant toute l'horreur, il reconnaisse quand même la possibilité de l'existence des rapports sexuels au paradis, avant la Chute. La chose est d'autant plus remarquable que saint Augustin est l'un des premiers Pères de l'Église à avoir admis cette possibilité. Bien entendu, il n'est pas pensable que les rapports sexuels au paradis aient pris cette forme épileptique qui est malheureusement la leur aujourd'hui. Avant la Chute, le corps d'Adam, chaque partie de ce corps obéissaient parfaitement à l'âme et à la volonté. Si Adam voulait procréer au paradis, il pouvait le faire de la manière et avec la maîtrise qui étaient les siennes lorsque, par exemple, il semait des graines dans la terre. Il ne connaissait pas l'excitation involontaire. Chaque partie de son corps était comme les doigts, dont on peut contrôler chaque mouvement. Son sexe était comme une main semant tranquillement les graines. Mais que s'est-il passé au moment de la Chute ? Adam s'est élevé contre Dieu en commettant le premier péché. Il a essayé de se soustraire à la volonté de Dieu et d'acquérir une volonté autonome, négligeant le fait que l'existence de sa propre volonté dépendait entièrement de la volonté de Dieu. En châtiment de cette révolte et en conséquence de ce désir d'une volonté indépendante de celle de Dieu, Adam a perdu la maîtrise de lui-même. Il voulait acquérir une volonté autonome, et il a perdu le support ontologique de cette volonté. À celle-ci se sont mêlés des mouvements involontaires, et le fléchissement de la volonté d'Adam a eu un effet désastreux. Son corps, plus particulièrement certaines de ses parties, a cessé d'obéir à ses ordres, s'est révolté contre lui, et les parties sexuelles ont été les premières à se dresser en signe de désobéissance. Le célèbre geste d'Adam couvrant son sexe d'une feuille de figuier s'explique, selon saint Augustin, non pas par le simple fait qu'Adam avait honte de sa présence, mais par le fait que ses parties s'agitaient sans son consentement. Le sexe en érection est l'image de l'homme révolté contre Dieu. L'arrogance du sexe est le châtiment et la conséquence de l'arrogance de l'homme. Le sexe incontrôlé de l'homme est à l'image de ce qu'Adam fut à l'égard de Dieu : un rebelle.

Pourquoi ai-je tant insisté sur ce qui n'est peut-être que l'une des nombreuses élucubrations exégétiques dont la littérature chrétienne fut si prodigue ? Ce texte témoigne, selon moi, du nouveau rapport que le christianisme a établi entre la

sexualité et la subjectivité. La manière de voir de saint Augustin est encore dominée par le thème et la forme de la sexualité masculine. Mais loin que la grande question soit, comme dans Artémidore, celle de la pénétration, elle est celle de l'érection. D'où il ressort que le problème n'est pas celui du rapport aux autres, mais celui du rapport de soi à soi ou, plus précisément, du rapport entre la volonté et l'expression involontaire.

Saint Augustin appelle « libido » le principe du mouvement autonome des organes sexuels. C'est ainsi que le problème de la libido – de sa force, de son origine, de ses effets – devient le principal problème de la volonté. La libido ne constitue pas un obstacle externe à la volonté ; elle en est une partie, une composante interne. La libido n'est pas non plus la manifestation de désirs médiocres ; elle est le résultat de la volonté, lorsque celle-ci excède les limites que Dieu lui a initialement fixées. En conséquence, engager une lutte spirituelle contre la libido ne signifie pas que nous devrions, comme dans Platon, tourner notre regard vers le haut et rappeler à notre mémoire la réalité que nous avons jadis connue, puis oubliée. Notre lutte spirituelle doit consister, au contraire, à tourner sans cesse notre regard vers le bas ou vers l'intérieur, afin de déchiffrer, parmi les mouvements de l'âme, ceux qui viennent de la libido. La tâche, au début, paraît très aléatoire, puisque la libido et la volonté ne peuvent jamais se dissocier véritablement l'une de l'autre. Qui plus est, cette tâche requiert non seulement de la maîtrise, mais aussi un diagnostic de vérité et d'illusion. Elle exige une constante herméneutique de soi.

Envisagée ainsi, l'éthique sexuelle implique des obligations de vérité très strictes. Il s'agit non seulement d'apprendre les règles d'un comportement sexuel conforme à la morale, mais aussi de s'examiner sans cesse afin d'interroger l'être libidinal en soi. Faut-il dire qu'après saint Augustin, c'est avec la tête que nous éprouvons la chose sexuelle ? Disons au moins que l'analyse de saint Augustin introduit une véritable libidinisation du sexe. La théologie morale de saint Augustin représente, dans une certaine mesure, la mise en système d'un nombre important de spéculations antérieures, mais elle offre aussi un ensemble de techniques spirituelles.

Lorsqu'on lit la littérature ascétique et monastique des IVe et Ve siècles, on est frappé de voir que ces techniques ne visent pas directement le contrôle effectif du comportement sexuel. Il est peu question des rapports homosexuels, et cela en dépit du fait que la plupart des ascètes vivent, de manière permanente, dans des communautés d'une assez grande importance numérique. Les techniques intéressent principalement le flot de pensées qui pénètrent la conscience, dérangeant, par leur multiplicité, l'unité nécessaire de la contemplation, et communiquant au sujet des images ou des incitations de Satan. La tâche du moine n'est pas, comme celle du

philosophe, d'acquérir la maîtrise de soi par le triomphe définitif de la volonté. Elle est de contrôler sans cesse ses pensées, de les sonder afin de voir si elles sont pures, de vérifier qu'il ne s'y dissimule pas ou qu'elles n'occultent pas quelque chose de dangereux ; et aussi de vérifier qu'elles ne se révèlent pas autres qu'elles ont d'abord semblé, qu'elles ne sont pas une forme d'illusion ou de séduction. C'est toujours avec méfiance qu'il faut considérer ces données : elles demandent à être examinées et mises à l'épreuve. Selon Cassien, par exemple, il faut adopter envers soi-même l'attitude du changeur d'argent qui vérifie les pièces qu'il reçoit[11]. Il n'y a pas de véritable pureté dans l'attitude de celui qui peut s'allonger auprès d'un jeune et beau garçon, même s'il ne le touche pas, comme ce fut le cas de Socrate auprès d'Alcibiade. Un moine n'est vraiment chaste que lorsque aucune pensée impure ne pénètre son esprit, même pendant la nuit, même en rêve. Ce n'est pas la capacité à rester maître de soi, même en présence des êtres les plus désirables, qui fait la pureté ; la pureté consiste à découvrir la vérité en soi, à déjouer les illusions qui se font jour en soi, à supprimer les idées et les pensées que l'esprit produit en permanence. Tel est l'axe selon lequel se définit la lutte spirituelle contre l'impureté. De la question du rapport aux autres et du modèle de la pénétration, l'éthique sexuelle est passée à celle du rapport à soi et au problème de l'érection : j'entends par là à l'ensemble des mouvements internes qui s'opèrent depuis cette chose quasi imperceptible qu'est la première pensée jusqu'au phénomène final, mais encore solitaire, de la pollution. Si différents, voire contradictoires, fussent-ils, ces phénomènes n'en eurent pas moins un effet commun : celui de rattacher l'une à l'autre, par les liens les plus solides, [sexualité[12]], subjectivité et vérité. Tel est, je pense, le fond religieux sur lequel le problème de la masturbation – que les Grecs négligèrent, ou dont ils se soucièrent peu, la masturbation étant, selon eux, une pratique d'esclave ou de satyre, mais non de citoyen libre – vint à constituer l'un des problèmes principaux de la vie sexuelle.

Source : *Dits et écrits II,* pp. 987-997. Texte traduit de l'anglais.

TEXTE 69

Le combat de la chasteté est analysé par Cassien dans le sixième chapitre des *Institutions,* « De l'esprit de fornication », et dans plusieurs des *Conférences :* la

quatrième sur « La concupiscence de la chair et de l'esprit », la cinquième sur les « Huit principaux vices », la douzième sur « La chasteté » et la vingt-deuxième sur les « Illusions nocturnes ». Il figure en deuxième position sur une liste de huit combats[13], sous la forme d'une lutte contre l'esprit de fornication. Quant à cette fornication, elle se subdivise elle-même en trois sous-catégories[14]. Tableau d'apparence très peu juridique si on le rapproche des catalogues de fautes comme on en trouvera lorsque l'Église médiévale aura organisé le sacrement de pénitence sur le modèle d'une juridiction. Mais les spécifications proposées par Cassien ont sans doute un autre sens.

Examinons d'abord la place de la fornication parmi les autres esprits du mal.

Cassien complète le tableau des huit esprits du mal par des regroupements internes. Il établit des couples de vices qui ont entre eux des rapports particuliers d'« alliance » et de « communauté »[15] : Orgueil et vaine gloire, paresse et acédie, avarice et colère. La fornication fait couple avec la gourmandise. Pour plusieurs raisons : parce que ce sont deux vices « naturels », qui sont innés en nous et dont il nous est par conséquent très difficile de nous défaire ; parce que ce sont deux vices qui impliquent la participation du corps non seulement pour se former mais pour accomplir leur objectif ; parce que, enfin, il y a entre eux des liens de causalité très directs : c'est l'excès de nourriture qui allume dans le corps le désir de la fornication[16]. Et, soit parce qu'il est ainsi fortement associé à la gourmandise, soit au contraire par sa nature propre, l'esprit de fornication joue, par rapport aux autres vices dont il fait partie, un rôle privilégié.

D'abord, sur la chaîne causale. Cassien souligne le fait que les vices ne sont pas indépendants les uns des autres, même si chaque individu peut être attaqué, de façon plus particulière, par l'un ou l'autre[17]. Un vecteur causal les relie l'un à l'autre : il commence avec la gourmandise, qui naît avec le corps et allume la fornication ; puis ce premier couple engendre l'avarice, entendue comme attachement aux biens terrestres ; laquelle fait naître les rivalités, les disputes et la colère ; d'où se produit l'abattement de la tristesse, qui provoque le dégoût de la vie monastique tout entière et l'acédie. Un tel enchaînement suppose qu'on ne pourra jamais vaincre un vice si on n'a pas triomphé de celui sur lequel il prend appui. « La défaite du premier apaise celui qui le suit ; celui-là vaincu, celui-ci s'alanguit sans plus de labeur. » Au principe des autres, le couple gourmandise-fornication, comme « un arbre géant qui étend au loin son ombre », doit être déraciné. De là l'importance ascétique du jeûne comme moyen de vaincre la gourmandise et de couper court à la fornication. Là est la base de l'exercice ascétique, car là est le commencement de la chaîne causale.

L'esprit de fornication est aussi dans une position dialectique singulière par rapport aux derniers vices et surtout à l'orgueil. En effet, pour Cassien, orgueil et vaine gloire n'appartiennent pas à la chaîne causale des autres vices. Loin d'être engendrés par ceux-ci, ils sont provoqués par la victoire qu'on remporte sur eux[18] : orgueil « charnel » vis-à-vis des autres par l'étalage que l'on fait de ses jeûnes, de sa chasteté, de sa pauvreté, etc. ; orgueil « spirituel » qui fait croire qu'on ne doit ce progrès qu'à ses seuls mérites[19]. Vice de la défaite des vices auquel fait suite une chute d'autant plus lourde qu'elle vient de plus haut. Et la fornication, le plus honteux de tous les vices, celui qui fait le plus rougir, constitue la conséquence de l'orgueil – châtiment mais aussi tentation, épreuve que Dieu envoie au présomptueux pour lui rappeler que la faiblesse de la chair le menace toujours si la grâce ne vient pas à son secours. « Parce que quelqu'un a joui longtemps de la pureté du cœur et du corps, par une suite naturelle, [...] tout au fond de lui-même, il se glorifie dans une certaine mesure [...]. Aussi le Seigneur fait-il mieux, pour son bien, de l'abandonner : la pureté qui lui donnait tant d'assurance commence de le troubler ; au milieu de la prospérité spirituelle, il se voit chanceler[20]. » Dans le grand cycle des combats, au moment où l'âme n'a plus à lutter que contre soi, les aiguillons de la chair se font sentir à nouveau, marquant ainsi l'inachèvement nécessaire de cette lutte et la menaçant d'un perpétuel recommencement.

Enfin, la fornication a par rapport aux autres vices un certain privilège ontologique, qui lui confère une importance ascétique particulière. Elle a, en effet, comme la gourmandise, ses racines dans le corps. Impossible de la vaincre sans le soumettre à des macérations ; alors que la colère ou la tristesse se combattent « par la seule industrie de l'âme », elle ne peut être déracinée sans « la mortification corporelle, les veilles, les jeûnes, le travail qui brise le corps »[21]. Ce qui n'exclut pas, au contraire, le combat que l'âme doit livrer contre elle-même, puisque la fornication peut naître de pensées, d'images, de souvenirs : « Lorsque le démon, par sa ruse subtile, a insinué dans notre cœur le souvenir de la femme, en commençant par notre mère, nos sœurs, nos parents ou certaines femmes pieuses, nous devons le plus vite possible chasser ces souvenirs de nous-même, de peur que si nous nous y attardons trop le tentateur n'en prenne occasion pour nous faire insensiblement ensuite penser à d'autres femmes[22]. » Cependant, la fornication présente avec la gourmandise une différence capitale. Le combat contre celle-ci doit être mené avec mesure puisqu'on ne saurait renoncer à toute nourriture : « Il faut pourvoir aux exigences de la vie... de peur que le corps, épuisé par notre faute, ne puisse plus s'acquitter des exercices spirituels nécessaires[23]. » Ce penchant naturel à la nourriture, nous avons à le tenir à distance, à le prendre sans passion, nous n'avons

pas à l'arracher ; il a une légitimité naturelle ; le nier totalement, c'est-à-dire jusqu'à la mort, serait charger son âme d'un crime. En revanche, il n'y a pas de limite dans la lutte contre l'esprit de fornication ; tout ce qui peut nous y porter doit être extirpé et aucune exigence naturelle ne saurait justifier, en ce domaine, la satisfaction d'un besoin. Il s'agit donc de faire mourir entièrement un penchant dont la suppression n'entraîne pas la mort de notre corps. La fornication est parmi les huit vices le seul qui soit à la fois inné, naturel, corporel dans son origine et qu'il faille détruire entièrement comme il faut le faire pour ces vices de l'âme que sont l'avarice ou l'orgueil. Mortification radicale par conséquent qui nous laisse vivre dans notre corps en nous affranchissant de la chair. « Sortir de la chair tout en demeurant dans le corps[24]. » C'est à cet au-delà de la nature, dans l'existence terrestre, que la lutte contre la fornication nous donne accès. Elle nous « arrache à la fange terrestre ». Elle nous fait vivre en ce monde une vie qui n'est pas de ce monde. Parce qu'elle est la plus radicale, c'est cette mortification qui nous apporte, dès ici-bas, la plus haute promesse : « dans la chair parasite », elle confère « la citoyenneté que les saints ont la promesse de posséder une fois délivrés de la corruptibilité charnelle »[25].

On voit donc comment la fornication, tout en étant l'un des huit éléments du tableau des vices, se trouve par rapport aux autres dans une position particulière : en tête de l'enchaînement causal, au principe du recommencement des chutes et du combat, en un des points les plus difficiles et les plus décisifs du combat ascétique.

Cassien, dans la cinquième conférence, divise le vice de fornication en trois espèces. La première consiste dans la « conjonction des deux sexes » (*commixtio sexus utriusque*) ; la deuxième s'accomplit « sans contact avec la femme » (*absque femineo tactu*) – ce qui a valu à Onan sa condamnation ; la troisième est « conçue par l'esprit et la pensée »[26]. Presque la même distinction est reprise dans la douzième conférence : la conjonction charnelle (*camalis commixtio*) à laquelle Cassien donne ici le nom de *fornicatio* au sens restreint ; puis l'impureté, *immunditia,* qui se produit sans contact avec une femme, lorsqu'on dort ou qu'on veille : elle est due à l'« incurie d'un esprit sans circonspection » ; enfin la *libido* qui se développe dans les « replis de l'âme », et sans qu'il y ait de « passion corporelle » (*sine passione corporis*)[27]. Cette spécification est importante, parce qu'elle seule permet de comprendre ce que Cassien entend par le terme général de *fornicatio,* auquel il ne donne par ailleurs aucune définition d'ensemble. Mais elle est importante surtout par l'usage qu'il fait de ces trois catégories et qui est si différent de ce qu'on pourrait trouver dans bien des textes antérieurs.

Il existait en effet une trilogie traditionnelle des péchés de la chair : l'adultère, la fornication (qui désignait les rapports sexuels hors mariage) et la « corruption d'enfants ». Ce sont ces trois catégories, en tout cas, qu'on trouve dans la *Didaché* : « Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne commettras pas de fornication, tu ne séduiras pas de jeunes garçons[28]. » Ce sont elles qu'on retrouve dans la lettre de Barnabé : « Ne commets ni fornication ni adultère, ne corromps pas les enfants[29]. » Il est arrivé souvent par la suite que les deux premiers termes seulement soient retenus – la fornication désignant toutes les fautes sexuelles en général, et l'adultère, celles qui transgressent l'obligation de fidélité dans le mariage[30]. Mais, de toute façon, il était tout à fait habituel d'assortir cette énumération de préceptes concernant la convoitise de pensée ou de regards, ou tout ce qui peut conduire à la consommation d'un acte sexuel interdit : « Ne sois pas convoiteur, car la convoitise mène à la fornication, garde-toi des propos obscènes et des regards effrontés, car tout cela engendre des adultères[31]. »

L'analyse de Cassien a ces deux particularités, de ne pas faire un sort particulier à l'adultère, qui entre dans la catégorie de fornication au sens étroit, et surtout de ne porter attention qu'aux deux autres catégories. Nulle part, dans les différents textes où il évoque le combat de la chasteté, il ne parle des relations sexuelles proprement dites. Nulle part ne sont envisagés les différents « péchés » possibles selon l'acte commis, le partenaire avec lequel on le commet, son âge, son sexe, les relations de parenté qu'on pourrait avoir avec lui. Aucune des catégories qui constitueront au Moyen Âge la grande codification des péchés de luxure n'apparaît ici. Sans doute, Cassien, s'adressant à des moines, qui avaient fait vœu de renoncer à toute relation sexuelle, n'avait pas à revenir explicitement sur ce préalable. Il faut pourtant noter que sur un point important de la cénobie, et qui avait suscité chez Basile de Césarée ou chez Chrysostome des recommandations précises[32], Cassien se contente d'allusions furtives : « Que personne surtout parmi les jeunes ne reste avec un autre, même un peu de temps, ou ne se retire avec lui ou qu'ils ne se prennent par la main[33]. » Tout se passe comme si Cassien ne s'intéressait qu'aux deux derniers termes de sa subdivision (concernant ce qui se passe sans rapport sexuel et sans passion du corps), comme s'il élidait la fornication comme conjonction entre deux individus, et n'accordait d'importance qu'à des éléments dont la condamnation n'avait auparavant qu'une valeur d'accompagnement par rapport à celle des actes sexuels proprement dits.

Mais si les analyses de Cassien omettent la relation sexuelle, si elles se déploient dans un monde si solitaire et sur une scène si intérieure, la raison n'en est pas simplement négative. C'est que l'essentiel du combat de la chasteté porte sur une

cible qui n'est pas de l'ordre de l'acte ou de la relation ; il concerne une autre réalité que celle du rapport sexuel entre deux individus. Un passage de la douzième conférence permet d'apercevoir ce qu'est cette réalité. Cassien y caractérise les six étapes qui marquent le progrès dans la chasteté. Or, comme il s'agit dans cette caractérisation non de montrer la chasteté elle-même, mais de relever les signes négatifs auxquels on peut reconnaître qu'elle progresse – les différentes traces d'impureté qui tour à tour disparaissent –, on a là l'indication de ce contre quoi il faut se battre dans le combat de la chasteté.

Première marque de ce progrès : le moine, quand il est éveillé, n'est pas « brisé » par une « attaque de la chair » – *impugnatione carnali non eliditur.* Donc, plus d'irruption dans l'âme de mouvements qui emportent la volonté.

Deuxième étape : si des « pensées voluptueuses » (*voluptariae cogiationes*) se produisent dans l'esprit, il ne s'y « attarde » pas. Il ne pense pas à ce que, involontairement et malgré lui, il se trouve penser[34].

On est au troisième stade lorsqu'une perception qui vient du monde extérieur n'est plus en état de provoquer la concupiscence : on peut croiser une femme du regard sans aucune convoitise.

À la quatrième étape, on n'éprouve plus, au cours de la veille, même le mouvement de la chair le plus innocent. Cassien veut-il dire qu'il ne se produit plus aucun mouvement dans la chair ? Et qu'on exerce alors sur son propre corps une maîtrise totale ? C'est peu vraisemblable puisqu'il insiste par ailleurs souvent sur la permanence des mouvements involontaires du corps. Le terme qu'il utilise – *perferre* – se rapporte sans doute au fait que ces mouvements ne sont pas susceptibles d'affecter l'âme et que celle-ci n'a pas à les endurer.

Cinquième degré : « Si le sujet d'une conférence ou la suite nécessaire d'une lecture amène l'idée de la génération humaine, l'esprit ne se laisse pas effleurer par le plus subtil consentement à l'acte voluptueux, mais le considère d'un regard tranquille et pur, comme une œuvre toute simple, un ministère nécessaire attribué au genre humain et ne sort pas plus affecté de son souvenir que s'il songeait à la fabrication des briques ou à l'exercice de quelque autre métier. »

Enfin, on a atteint le dernier stade lorsque « la séduction du fantôme féminin ne cause point d'illusion pendant le sommeil. Encore que nous ne croyions pas cette tromperie coupable de péché, elle est cependant l'indice d'une convoitise qui se cache encore dans les moelles »[35].

Dans cette désignation des différents traits de l'esprit de fornication, s'effaçant à mesure que progresse la chasteté, il n'y a donc aucune relation avec un autre, aucun acte, et pas même l'intention d'en commettre. Pas de fornication au sens étroit du

terme. De ce microcosme de la solitude sont absents les deux éléments majeurs autour desquels tournait l'éthique sexuelle non seulement des philosophes anciens, mais d'un chrétien comme Clément d'Alexandrie – au moins dans la lettre II du *Pédagogue* : la conjonction de deux individus (*sunousia*) et les plaisirs de l'acte (*aphrodisia*). Les éléments mis en jeu sont les mouvements du corps et ceux de l'âme, les images, les perceptions, les souvenirs, les figures du rêve, le cours spontané de la pensée, le consentement de la volonté, la veille et le sommeil. Et deux pôles s'y dessinent dont il faut bien voir qu'ils ne coïncident pas avec le corps et l'âme : le pôle involontaire qui est celui soit des mouvements physiques, soit des perceptions qui s'inspirent des souvenirs et des images qui surviennent, et qui, se propageant dans l'esprit, investissent, appellent et attirent la volonté ; et le pôle de la volonté elle-même qui accepte ou repousse, se détourne ou se laisse captiver, s'attarde, consent. D'un côté, donc, une mécanique du corps et de la pensée qui, circonvenant l'âme, se charge d'impureté et peut conduire jusqu'à la pollution ; et, de l'autre, un jeu de la pensée avec elle-même. On retrouve là les deux formes de « fornication » au sens large que Cassien avait définies à côté de la conjonction des sexes et auxquelles il a réservé toute son analyse : l'*immunditia,* qui, dans la veille ou le sommeil, sur prend une âme inapte à se surveiller et mène, hors de tout contact avec l'autre, à la pollution ; et la *libido* qui se déroule dans les profondeurs de l'âme et à propos de laquelle Cassien rappelle la parenté des mots *libido* – *libet*[36].

Le travail du combat spirituel et les progrès de la chasteté dont Cassien décrit les six étapes peuvent alors se comprendre comme une tâche de dissociation. On est très loin de l'économie des plaisirs et de leur limitation stricte aux actes permis ; loin également de l'idée d'une séparation aussi radicale que possible entre l'âme et le corps. Il s'agit d'un perpétuel labeur sur le mouvement de la pensée (soit qu'il prolonge et répercute ceux du corps, soit qu'il les induise), sur ses formes les plus rudimentaires, sur les éléments qui peuvent le déclencher, de façon que le sujet n'y soit jamais impliqué, même par la forme la plus obscure et la plus apparemment « involontaire » de volonté. Les six degrés à travers lesquels, on l'a vu, progresse la chasteté représentent six étapes dans ce processus qui doit dénouer l'implication de la volonté. Défaire l'implication dans les mouvements du corps, c'est le premier degré. Puis défaire l'implication imaginative (ne pas s'attarder à ce qu'on a dans l'esprit). Puis défaire l'implication sensible (ne plus éprouver les mouvements du corps). Puis défaire l'implication représentative (ne plus penser aux objets comme objets de désir possible). Et, finalement, défaire l'implication onirique (ce qu'il peut y avoir de désir dans les images pourtant involontaires du rêve). À cette implication, dont l'acte volontaire ou la volonté explicite de commettre un acte sont la forme la

plus visible, Cassien donne le nom de *concupiscence.* C'est contre elle qu'est tourné le combat spirituel, et l'effort de dissociation, de désimplication, qu'il poursuit.

Ainsi s'explique le fait que, tout au long de cette lutte contre l'esprit de « fornication » et pour la chasteté, le problème fondamental, et pour ainsi dire unique, soit celui de la pollution – depuis ses aspects volontaires ou les complaisances qui l'appellent jusqu'aux formes involontaires dans le sommeil ou dans le rêve. Importance si grande que Cassien fera de l'absence de rêves érotiques et de pollution nocturne le signe qu'on est parvenu au plus haut stade de la chasteté. Il revient souvent sur ce thème : « La preuve qu'on a atteint cette pureté sera que nulle image ne nous trompe lorsque nous sommes en repos et détendus dans le sommeil[37] », ou encore : « Telle est la fin de l'intégrité et la preuve définitive : qu'aucune excitation voluptueuse ne nous survienne pendant notre sommeil et que nous ne soyons pas conscients des pollutions auxquelles nous contraint la nature[38]. » Toute la douzième conférence est consacrée à la question des « pollutions de la nuit » et à la nécessité de « tendre toute notre force pour en être délivrés ». Et, à plusieurs reprises, Cassien évoque quelques saints personnages comme Serenus qui étaient parvenus à un si haut degré de vertu qu'ils n'étaient jamais exposés à de pareils inconvénients[39].

On dira que, dans une règle de vie où le renoncement à toute relation sexuelle était fondamental, il est tout à fait logique que ce thème devienne aussi important. On rappellera aussi la valeur accordée, dans des groupes inspirés plus ou moins directement par le pythagorisme, aux phénomènes du sommeil et du rêve comme révélateurs de la qualité de l'existence et aux purifications qui doivent garantir sa sérénité. Enfin et surtout, il faut penser que la pollution de la nuit faisait problème en termes de pureté rituelle ; et c'est précisément ce problème qui est l'occasion de la vingt-deuxième conférence : peut-on approcher des « saints autels » et participer au « banquet salutaire », lorsque la nuit on s'est souillé[40] ? Mais si toutes ces raisons peuvent expliquer l'existence de cette préoccupation chez les théoriciens de la vie monastique, elles ne peuvent rendre compte de la place exactement centrale que la question de la pollution volontaire-involontaire a occupée dans toute l'analyse des combats de la chasteté. La pollution n'est pas simplement l'objet d'un interdit plus intense que les autres, ou plus difficile à observer. Elle est un « analyseur » de la concupiscence, dans la mesure où il était possible de déterminer, tout au long de ce qui la rend possible, la prépare, l'incite et finalement la déclenche, quelle est, au milieu des images, des perceptions, des souvenirs dans l'âme, la part du volontaire et de l'involontaire. Tout le travail du moine sur lui-même consiste à ne jamais laisser engager sa volonté dans ce mouvement qui va du corps à l'âme et de l'âme au corps

et sur lequel cette volonté peut avoir prise, pour le favoriser ou pour l'arrêter, à travers le mouvement de la pensée. Les cinq premières étapes des progrès de la chasteté constituent les désengagements successifs et de plus en plus subtils de la volonté par rapport aux mouvements de plus en plus ténus qui peuvent conduire à cette pollution.

Reste alors la dernière étape. Celle que la sainteté peut atteindre : l'absence de ces pollutions « absolument » involontaires qui ont lieu pendant le sommeil. Encore Cassien fait-il remarquer que, pour se produire ainsi, elles ne sont pas forcément toutes involontaires. Un excès d'alimentation, des pensées impures dans la journée sont pour elles une sorte de consentement, sinon de préparation. Il distingue aussi la nature du rêve qui l'accompagne. Et le degré d'impureté des images. Il aurait tort, celui qui est ainsi surpris, d'en rejeter la cause sur le corps et le sommeil : « C'est le signe d'un mal qui couvait intérieurement, auquel l'heure de la nuit n'a pas donné naissance, mais que, enfoui au plus profond de l'âme, le repos du sommeil fait apparaître à la surface, révélant la fièvre cachée des passions que nous avons contractées en nous repaissant à longueur de journées des passions malsaines[41]. » Et, finalement, reste la pollution sans aucune trace de complicité, sans ce plaisir qui prouve qu'on y consent, sans même l'accompagnement de la moindre image onirique. C'est là, sans doute, le point auquel peut arriver un ascète qui s'exerce suffisamment ; la pollution n'est plus qu'un « reste » où le sujet n'a plus aucune part. « Il faut nous efforcer de réprimer les mouvements de l'âme et les passions de la chair jusqu'à ce que la chair satisfasse aux exigences de la nature sans susciter de volupté, se débarrassant de la surabondance de ses humeurs sans aucune démangeaison malsaine et sans susciter de combat pour la chasteté[42]. » Puisque ce n'est plus là qu'un phénomène de nature, seule la puissance qui est plus forte que la nature peut nous en affranchir : c'est la grâce. C'est pourquoi la non-pollution est marque de la sainteté, sceau de la plus haute chasteté possible, bienfait qu'on peut espérer, non acquérir.

Pour sa part, l'homme ne doit rien de moins que rester par rapport à soi-même dans un état de perpétuelle vigilance quant aux moindres mouvements qui peuvent se produire dans son corps ou dans son âme. Veiller nuit et jour, la nuit pour le jour et le jour en pensant au soir qui vient. « Comme la pureté et la vigilance durant la journée disposent à être chaste durant la nuit, de même la vigilance nocturne affermit le cœur et lui prépare des forces pour observer la chasteté durant le jour[43]. » Cette vigilance, c'est la mise en œuvre de la « discrimination » dont on sait qu'elle est au centre de la technologie de soi-même, telle qu'elle est développée dans la spiritualité d'inspiration évagrienne. Le travail du meunier qui trie les grains, du

centenier qui répartit les soldats, du changeur qui pèse, pour les accepter ou refuser, les pièces de monnaie, c'est celui-là que le moine doit faire sans cesse sur ses propres pensées pour reconnaître celles qui sont porteuses de tentations. Un tel travail lui permettra de trier les pensées selon leur origine, de les distinguer selon leur qualité propre, et de dissocier l'objet qui y est représenté du plaisir qu'il pourrait évoquer. Tâche de l'analyse permanente qu'il faut mener sur soi-même et, par le devoir d'aveu, en relation avec les autres[44] Ni la conception d'ensemble que Cassien se fait de la chasteté et de la « fornication », ni la manière dont il les analyse, ni les différents éléments qu'il y fait apparaître et qu'il met en relation les uns avec les autres (pollution, libido, concupiscence) ne peuvent se comprendre sans référence aux technologies de soi par lesquelles il caractérise la vie monastique et le combat spirituel qui la traverse.

De Tertullien à Cassien faut-il voir un renforcement des « interdits », une valorisation plus accentuée de la continence complète, une disqualification croissante de l'acte sexuel ? Ce n'est sans doute pas dans ces termes qu'il faut poser le problème.

L'organisation de l'institution monastique et le dimorphisme qui s'établit ainsi entre la vie des moines et celles des laïcs ont introduit, dans le problème du renoncement aux rapports sexuels, des changements importants. Ils ont amené, de façon corrélative, le développement de technologies de soi fort complexes. Ainsi sont apparus dans cette pratique du renoncement une règle de vie et un mode d'analyse qui, en dépit de continuités visibles, marquent avec le passé des différences importantes. Chez Tertullien, l'état de virginité impliquait une attitude extérieure et intérieure de renoncement au monde, que complétaient des règles de tenue, de conduite, de manière d'être. Dans la mystique de la virginité qui se développe à partir du IIIe siècle, la rigueur du renoncement (sur le thème, déjà présent chez Tertullien, de l'union avec le Christ) retourne la forme négative de la continence, en promesse de mariage spirituel. Chez Cassien, qui est témoin beaucoup plus qu'inventeur, il se produit comme un dédoublement, une sorte de retraite qui dégage toute la profondeur d'une scène intérieure.

Il ne s'agit pas du tout de l'intériorisation d'un catalogue d'interdits, substituant à la prohibition de l'acte celle de l'intention. Il s'agit de l'ouverture d'un domaine (dont les textes comme ceux de Grégoire de Nysse ou surtout de Basile d'Ancyre soulignaient déjà l'importance) qui est celui de la pensée, avec son cours irrégulier et spontané, avec ses images, ses souvenirs, ses perceptions, avec les mouvements et les impressions qui se communiquent du corps à l'âme et de l'âme au corps. Ce qui est en jeu alors, ce n'est pas un code d'actes permis ou défendus, c'est toute une

technique pour analyser et diagnostiquer la pensée, ses origines, ses qualités, ses dangers, ses puissances de séduction, et toutes les forces obscures qui peuvent se cacher sous l'aspect qu'elle présente. Et, si l'objectif est bien finalement d'expulser tout ce qui est impur ou inducteur d'impureté, il ne peut être atteint que par une vigilance qui ne désarme jamais, un soupçon qu'on doit porter partout et à chaque instant contre soi-même. Il faut que la question soit toujours posée de façon à débusquer tout ce qui peut se cacher de « fornication » secrète dans les replis les plus profonds de l'âme.

Dans cette ascèse de la chasteté, on peut reconnaître un processus de « subjectivation », qui relègue au loin une éthique sexuelle qui était centrée sur l'économie des actes. Mais il faut aussitôt souligner deux choses. Cette subjectivation est indissociable d'un processus de connaissance qui fait de l'obligation de chercher et de dire la vérité de soi-même une condition indispensable et permanente de cette éthique ; si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi – indéfinie en ce sens que, n'étant jamais acquise une fois pour toutes, elle n'a pas de terme dans le temps ; et en ce sens qu'il faut toujours pousser aussi loin que possible l'examen des mouvements de pensée, pour ténus et innocents qu'ils puissent paraître. Par ailleurs, cette subjectivation en forme de quête de la vérité de soi s'effectue à travers de complexes rapports à l'autre. Et de plusieurs façons : parce qu'il s'agit de débusquer en soi la puissance de l'Autre, de l'Ennemi, qui s'y cache sous les apparences de soi-même ; parce qu'il s'agit de mener contre cet Autre un combat incessant dont on ne saurait être vainqueur sans le secours de la Toute-Puissance, qui est plus puissante que lui ; parce que, enfin, l'aveu aux autres, la soumission à leurs conseils, l'obéissance permanente aux directeurs sont indispensables à ce combat.

Les modalités nouvelles prises sur l'éthique sexuelle dans la vie monastique, la constitution d'un nouveau rapport entre le sujet et la vérité, la mise en place de relations complexes d'obéissance à l'autre font donc partie d'un ensemble, dont la cohérence apparaît bien dans le texte de Cassien. Il ne s'agit pas de voir en lui un point de départ. À remonter dans le temps, et bien en deçà du christianisme, on trouverait plusieurs de ces éléments en voie de formation, et même parfois déjà constitués dans la pensée ancienne (chez les stoïciens ou les néoplatoniciens). D'autre part, Cassien lui-même présente de manière systématique (la question de son apport personnel est d'ailleurs à voir, mais ce n'est pas de cela qu'il est question) une expérience qu'il affirme être celle du monachisme oriental. En tout cas, il semble bien que l'étude d'un texte comme celui-ci confirme qu'il n'y a guère de sens à parler d'une « morale chrétienne de la sexualité », encore moins d'une « morale

judéo-chrétienne ». En ce qui concerne la réflexion sur les conduites sexuelles, des processus très complexes se sont déroulés depuis l'époque hellénistique jusqu'à saint Augustin. Certains temps forts s'y remarquent facilement : dans la direction de conscience stoïco-cynique, dans l'organisation du monachisme. Bien d'autres aussi sont déchiffrables. En revanche, l'avènement du christianisme, en général, comme principe impérieux d'une autre morale sexuelle, en rupture massive avec celles qui l'ont précédée, ne se laisse guère apercevoir. Comme le dit P. Brown, à propos du christianisme dans sa lecture de l'Antiquité tardive, la cartographie du partage des eaux est difficile à établir.

Source : *Dits et écrits* II, pp. 1115-1127.

TEXTE 70

La *Vita Antonii* d'Athanase présente la notation écrite des actions et des pensées comme un élément indispensable de la vie ascétique : « Voici une chose à observer pour s'assurer de ne pas pécher. Remarquons et écrivons, chacun, les actions et les mouvements de notre âme, comme pour nous les faire mutuellement connaître et soyons sûrs que par honte d'être connus nous cesserons de pécher et d'avoir au cœur rien de pervers. Qui donc lorsqu'il pèche consent à être vu, et lorsqu'il a péché ne préfère mentir pour cacher sa faute ? On ne forniquerait pas devant témoins. De même, écrivant nos pensées comme si nous devions nous les communiquer mutuellement, nous nous garderons mieux des pensées impures par honte de les avoir connues. Que l'écriture remplace les regards des compagnons d'ascèse : rougissant d'écrire autant que d'être vus, gardons-nous de toute pensée mauvaise. Nous disciplinant de la sorte, nous pouvons réduire le corps en servitude et déjouer les ruses de l'ennemi[45]. »

L'écriture de soi-même apparaît ici clairement dans sa relation de complémentarité avec l'anachorèse : elle pallie les dangers de la solitude ; elle donne ce qu'on a fait ou pensé à un regard possible ; le fait de s'obliger à écrire joue le rôle d'un compagnon, en suscitant le respect humain et la honte ; on peut donc poser une première analogie : ce que les autres sont à l'ascète dans une communauté, le carnet de notes le sera au solitaire. Mais, simultanément, une seconde analogie est posée, qui se réfère à la pratique de l'ascèse comme travail non seulement sur les

actes, mais plus précisément sur la pensée : la contrainte que la présence d'autrui exerce dans l'ordre de la conduite, l'écriture l'exercera dans l'ordre des mouvements intérieurs de l'âme ; en ce sens, elle a un rôle tout proche de cet aveu au directeur dont Cassien dira, dans la ligne de la spiritualité évagrienne, qu'il doit révéler, sans exception, tous les mouvements de l'âme (*omnes cogitationes*). Enfin, l'écriture des mouvements intérieurs apparaît aussi selon le texte d'Athanase comme une arme dans le combat spirituel : alors que le démon est une puissance qui trompe et qui fait qu'on se trompe sur soi-même (toute une grande moitié de la *Vita Antonii* est consacrée à ses ruses), l'écriture constitue une épreuve et comme une pierre de touche : en portant au jour les mouvements de la pensée, elle dissipe l'ombre intérieure où se nouent les trames de l'ennemi. Ce texte – l'un des plus anciens que la littérature chrétienne nous ait laissés sur ce sujet de l'écriture spirituelle – est loin d'épuiser toutes les significations et formes que celle-ci prendra plus tard. Mais on peut en retenir plusieurs traits qui permettent d'analyser rétrospectivement le rôle de l'écriture dans la culture philosophique de soi juste avant le christianisme : son lien étroit avec le compagnonnage, son point d'application aux mouvements de la pensée, son rôle d'épreuve de vérité. Ces divers éléments se trouvent déjà chez Sénèque, Plutarque, Marc Aurèle, mais avec des valeurs extrêmement différentes et selon de tout autres procédures.

*

Aucune technique, aucune habileté professionnelle ne peut s'acquérir sans exercice ; on ne peut non plus apprendre l'art de vivre, la *technê to biou,* sans une *askêsis* qu'il faut comprendre comme un entraînement de soi par soi : c'était là l'un des principes traditionnels auxquels depuis longtemps les pythagoriciens, les socratiques, les cyniques avaient donné une grande importance. Il semble bien que, parmi toutes les formes prises par cet entraînement (et qui comportait abstinences, mémorisations, examens de conscience, méditations, silence et écoute de l'autre), l'écriture – le fait d'écrire pour soi et pour autrui – se soit mise à jouer assez tard un rôle considérable. En tout cas, les textes de l'époque impériale qui se rapportent aux pratiques de soi font une large part à l'écriture. Il faut lire, disait Sénèque, mais écrire aussi[46]. Et Épictète, qui pourtant n'a donné qu'un enseignement oral, insiste à plusieurs reprises sur le rôle de l'écriture comme exercice personnel : on doit « méditer » (*meletan*), écrire (*graphein*), s'entraîner (*gumnazein*) ; « puisse la mort me

saisir en train de penser, d'écrire, de lire cela[47] ». Ou encore : « Garde ces pensées nuit et jour à la disposition [*prokheiron*] ; mets-les par écrit, fais-en la lecture ; qu'elles soient l'objet de tes conversations avec toi-même, avec un autre [...] s'il t'arrive quelqu'un de ces événements qu'on appelle indésirables, tu trouveras aussitôt un soulagement dans cette pensée que ce n'est pas inattendu[48]. » Dans ces textes d'Épictète, l'écriture apparaît régulièrement associée à la « méditation », à cet exercice de la pensée sur elle-même qui réactive ce qu'elle sait, se rend présents un principe, une règle ou un exemple, réfléchit sur eux, se les assimile, et se prépare ainsi à affronter le réel. Mais on voit aussi que l'écriture est associée à l'exercice de pensée de deux façons différentes L'une prend la forme d'une série « linéaire » ; elle va de la méditation à l'activité d'écriture et de celle-ci au *gumnazein,* c'est-à-dire à l'entraînement en situa tion réelle et à l'épreuve : travail de pensée, travail par l'écriture, travail en réalité. L'autre est circulaire : la méditation précède les notes lesquelles permettent la relecture qui à son tour relance la méditation. En tout cas, quel que soit le cycle d'exercice où elle prend place, l'écriture constitue une étape essentielle dans le processus auquel tend toute l'*askêsis* : à savoir l'élaboration des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action. Comme élément de l'entraînement de soi, l'écriture a, pour utiliser une expression qu'on trouve chez Plutarque, une fonction *éthopoiétique* : elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos*.

Cette écriture éthopoiétique, telle qu'elle apparaît à travers les documents du Ier et du IIe siècle, semble s'être logée à l'intérieur de deux formes déjà connues et utilisées à d'autres fins : les *hupomnêmata* et la *correspondance.*

LES HUPOMNÊMATA

Les *hupomnêmata,* au sens technique, pouvaient être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels servant d'aide-mémoire. Leur usage comme livre de vie, guide de conduite semble être devenu chose courante dans tout un public cultivé. On y consignait des citations, des fragments d'ouvrages, des exemples et des actions dont on avait été témoin ou dont on avait lu le récit, des réflexions ou des raisonnements qu'on avait entendus ou qui étaient venus à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées ; ils les offraient ainsi comme un trésor accumulé à la relecture et à la méditation ultérieures. Ils formaient aussi une matière première pour la rédaction de traités plus systématiques, dans lesquels on donnait les arguments et moyens pour lutter contre tel défaut (comme la colère, l'envie, le bavardage, la flatterie) ou pour surmonter

telle circonstance difficile (un deuil, un exil, la ruine, la disgrâce). Ainsi, lorsque Fundanus demande des conseils pour lutter contre les agitations de l'âme, Plutarque, à ce moment-là, n'a guère le temps de composer un traité en bonne et due forme ; il va donc lui envoyer sans apprêt les *hupomnêmata* qu'il avait rédigés lui-même sur le thème de la tranquillité de l'âme : c'est du moins ainsi qu'il présente le texte du *Peri euthumias*[49]. Modestie feinte ? Sans doute était-ce là une manière d'excuser le caractère un peu décousu du texte ; mais il faut voir aussi une indication de ce qu'étaient ces carnets de notes – ainsi que de l'usage à faire du traité lui-même qui gardait un peu de sa forme d'origine.

Il ne faudrait pas envisager ces *hupomnêmata* comme un simple support de mémoire, qu'on pourrait consulter de temps à autre, si l'occasion s'en présentait. Ils ne sont pas destinés à se substituer au souvenir éventuellement défaillant. Ils constituent plutôt un matériel et un cadre pour des exercices à effectuer fréquemment : lire, relire, méditer, s'entretenir avec soi-même et avec d'autres, etc. Et cela afin de les avoir, selon une expression qui revient souvent, *prokheiron, ad manum, in promptu.* « Sous la main » donc, non pas simplement au sens où on pourrait les rappeler à la conscience, mais au sens où on doit pouvoir les utiliser, aussitôt qu'il en est besoin, dans l'action. Il s'agit de se constituer un *logos bioèthikos,* un équipement de discours secourables, susceptibles – comme le dit Plutarque – d'élever eux-mêmes la voix et de faire taire les passions comme un maître qui d'un mot apaise le grondement des chiens[50]. Et il faut pour cela qu'ils ne soient pas simplement logés comme dans une armoire aux souvenirs mais profondément implantés dans l'âme, « fichés en elle » dit Sénèque, et qu'ils fassent ainsi partie de nous-mêmes : bref, que l'âme les fasse non seulement siens, mais soi. L'écriture des *hupomnêmata* est un relais important dans cette subjectivation du discours.

Aussi personnels qu'ils soient, ces *hupomnêmata* ne doivent pas cependant être compris comme des journaux intimes, ou comme ces récits d'expérience spirituelle (tentations, luttes, chutes et victoires) qu'on pourra trouver dans la littérature chrétienne ultérieure. Ils ne constituent pas un « récit de soi-même » ; ils n'ont pas pour objectif de faire venir à la lumière du jour les *arcana conscientiae* dont l'aveu – oral ou écrit – a valeur purificatrice. Le mouvement qu'ils cherchent à effectuer est inverse de celui-là : il s'agit non de poursuivre l'indicible, non de révéler le caché, non de dire le non-dit, mais de capter au contraire le déjà-dit ; rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, et cela pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi.

Les *hupomnêmata* sont à resituer dans le contexte d'une tension très sensible à l'époque : à l'intérieur d'une culture très fortement marquée par la traditionalité, par la valeur reconnue du déjà-dit, par la récurrence du discours, par la pratique « citationnelle » sous le sceau de l'ancienneté et de l'autorité se développait une éthique très explicitement orientée par le souci de soi vers des objectifs définis comme : se retirer en soi, s'atteindre soi-même, vivre avec soi-même, se suffire à soi-même, profiter et jouir de soi-même. Tel est bien l'objectif des *hupomnêmata :* faire de la recollection du logos fragmentaire et transmis par l'enseignement, l'écoute ou la lecture un moyen pour l'établissement d'un rapport de soi à soi aussi adéquat et achevé que possible. Il y a là, pour nous, quelque chose de paradoxal : comment être mis en présence de soi-même par le secours de discours sans âge et reçus d'un peu partout ? En fait, si la rédaction des *hupomnêmata* peut contribuer à la formation de soi à travers ces *logoi* dispersés, c'est pour trois raisons principales : les effets de limitation dus au couplage de l'écriture avec la lecture, la pratique réglée du disparate qui détermine les choix, l'appropriation qu'elle effectue.

1) Sénèque y insiste : la pratique de soi implique la lecture, car on ne saurait tirer tout de son propre fonds ni s'armer par soi-même des principes de raison qui sont indispensables pour se conduire : guide ou exemple, le secours des autres est nécessaire. Mais il ne faut pas dissocier lecture et écriture ; on doit « recourir tour à tour » à ces deux occupations, et « tempérer l'une par le moyen de l'autre ». Si trop écrire épuise (Sénèque pense ici au travail du style), l'excès de lecture disperse : « Abondance de livres, tiraillements de l'esprit[51]. » À passer sans cesse de livre en livre, sans s'arrêter jamais, sans revenir de temps en temps à la ruche avec sa provision de nectar, sans prendre de notes par conséquent ni se constituer par écrit un trésor de lecture, on s'expose à ne rien retenir, à se disperser à travers des pensées différentes et à s'oublier soi-même. L'écriture, comme manière de recueillir la lecture faite et de se recueillir sur elle est un exercice de raison qui s'oppose au grand défaut de la *stultitia* que la lecture infinie risque de favoriser. La *stultitia* se définit par l'agitation de l'esprit, l'instabilité de l'attention, le changement des opinions et des volontés, et par conséquent la fragilité devant tous les événements qui peuvent se produire ; elle se caractérise aussi par le fait qu'elle tourne l'esprit vers l'avenir, le rend curieux de nouveautés et l'empêche de se donner un point fixe dans la possession d'une vérité acquise[52]. L'écriture des *hupomnêmata* s'oppose à cet éparpillement en fixant des éléments acquis et en constituant en quelque sorte « du passé », vers lequel il est toujours possible de faire retour et retraite. Cette pratique est à relier à un thème très général à l'époque ; il est en tout cas commun à la morale des stoïciens et à celle des épicuriens : le refus d'une attitude d'esprit tournée vers

l'avenir (qui, à cause de son incertitude, suscite l'inquiétude et l'agitation de l'âme) et la valeur positive accordée à la possession d'un passé dont on peut jouir souverainement et sans trouble. La contribution des *hupomnêmata* est l'un des moyens par lesquels on détache l'âme du souci du futur pour l'infléchir vers la méditation du passé.

2) Cependant, si elle permet de contrecarrer la dispersion de la *stultitia,* l'écriture des *hupomnêmata* est aussi (et elle doit rester) une pratique réglée et volontaire du disparate. Elle est un choix d'éléments hétérogènes. En cela elle s'oppose au travail du grammairien qui cherche à connaître toute une œuvre ou toutes les œuvres d'un auteur ; elle s'oppose aussi à l'enseignement des philosophes de profession qui revendiquent l'unité doctrinale d'une école. « Peu importe, dit Épictète, qu'on ait lu ou non tout Zénon ou Chrysippe ; peu importe qu'on ait saisi exactement ce qu'ils ont voulu dire, et qu'on soit capable de reconstituer l'ensemble de leur argumentation[53]. » Le carnet de notes est commandé par deux principes, qu'on pourrait appeler « la vérité locale de la sentence » et « sa valeur circonstancielle d'usage ». Sénèque choisit ce qu'il note pour lui-même et pour ses correspondants chez l'un des philosophes de sa propre secte, mais aussi bien chez Démocrite ou Épicure[54]. L'essentiel est qu'il puisse considérer la phrase retenue comme une sentence vraie dans ce qu'elle affirme, convenable dans ce qu'elle prescrit, utile selon les circonstances où on se trouve. L'écriture comme exercice personnel fait par soi et pour soi est un art de la vérité disparate ; ou, plus précisément, une manière réfléchie de combiner l'autorité traditionnelle de la chose déjà dite avec la singularité de la vérité qui s'y affirme et la particularité des circonstances qui en déterminent l'usage. « Lis donc toujours, dit Sénèque à Lucilius, des auteurs d'une autorité reconnue ; et si l'envie te prend de pousser une pointe chez les autres, reviens vite aux premiers. Assure-toi quotidiennement une défense contre la pauvreté, contre la mort, sans oublier nos autres fléaux. De tout ce que tu auras parcouru, extrais une pensée à bien digérer ce jour-là. C'est aussi ce que je fais. Entre plusieurs textes que je viens de lire, je jette sur l'un d'eux mon dévolu. Voici mon butin d'aujourd'hui ; c'est chez Épicure que je l'ai trouvé, car j'aime aussi à passer dans le camp d'autrui. Comme transfuge ? non pas ; comme éclaireur [*tanquam explorator*][55]. »

3) Ce disparate voulu n'exclut pas l'unification. Mais celle-ci n'est pas opérée dans l'art de composer un ensemble ; elle doit s'établir dans le scripteur lui-même comme le résultat des *hupomnêmata,* de leur constitution (et donc dans le geste même d'écrire), de leur consultation (et donc dans leur lecture et leur relecture). Deux processus peuvent être distingués. Il s'agit, d'une part, d'unifier ces fragments hétérogènes par leur subjectivation dans l'exercice de l'écriture personnelle. Cette

unification, Sénèque la compare selon des métaphores très traditionnelles soit au butinage de l'abeille, soit à la digestion des aliments, soit encore à l'addition des chiffres formant une somme : « Ne souffrons pas que rien de ce qui entre en nous ne demeure intact, de peur qu'il ne soit jamais assimilé. Digérons la matière : autrement elle passera dans notre mémoire, non dans notre intelligence [*in memorian non in ingenium*]. Adhérons cordialement à ces pensées d'autrui et sachons les faire nôtres, afin d'unifier cent éléments divers comme l'addition fait, de nombres isolés, un nombre unique[56]. » Le rôle de l'écriture est de constituer, avec tout ce que la lecture a constitué, un « corps » (*quidcquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). Et ce corps, il faut le comprendre non pas comme un corps de doctrine, mais bien – en suivant la métaphore si souvent évoquée de la digestion – comme le corps même de celui qui, en transcrivant ses lectures, se les est appropriées et a fait sienne leur vérité : l'écriture transforme la chose vue ou entendue « en forces et en sang » (*in vires, in sanguinem*). Elle se fait dans le scripteur lui-même un principe d'action rationnelle.

Mais, inversement, le scripteur constitue sa propre identité à travers cette recollection de choses dites. Dans cette même lettre 84 – qui constitue comme un petit traité des rapports entre lecture et écriture –, Sénèque s'arrête un instant au problème éthique de la ressemblance, de la fidélité et de l'originalité. On ne doit pas, explique-t-il, élaborer ce qu'on retient d'un auteur, de manière que celui-ci puisse être reconnu ; il ne s'agit pas de constituer, dans les notes qu'on prend et dans la manière dont on restitue par écrit ce qu'on a lu, une série de « portraits » reconnaissables, mais « morts » (Sénèque pense ici à ces galeries de portraits par lesquelles on attestait sa naissance, on faisait valoir son statut et on marquait son identité par référence à d'autres). C'est sa propre âme qu'il faut constituer dans ce qu'on écrit ; mais, comme un homme porte sur son visage la ressemblance naturelle de ses ancêtres, de même il est bon qu'on puisse apercevoir dans ce qu'il écrit la filiation des pensées qui se sont gravées dans son âme. Par le jeu des lectures choisies et de l'écriture assimilatrice, on doit pouvoir se former une identité à travers laquelle se lit toute une généalogie spirituelle. Dans un chœur, il y a des voix hautes, basses et moyennes, des timbres d'hommes et de femmes : « aucune voix individuelle ne peut s'y distinguer ; l'ensemble seul s'impose à l'oreille [...]. Je veux qu'il en soit ainsi de notre âme, qu'elle ait bonne provision de connaissances, de préceptes, d'exemples empruntés à mainte époque, mais convergeant en une unité. »

LA CORRESPONDANCE

Les carnets de notes, qui, en eux-mêmes, constituent des exercices d'écriture personnelle, peuvent servir de matière première à des textes qu'on envoie aux autres. En revanche, la missive, texte par définition destiné à autrui, donne lieu elle aussi à exercice personnel. C'est que, Sénèque le rappelle, lorsqu'on écrit, on lit ce qu'on écrit tout comme en disant quelque chose on entend qu'on le dit[57]. La lettre qu'on envoie agit, par le geste même de l'écriture, sur celui qui l'adresse, comme elle agit par la lecture et la relecture sur celui qui la reçoit. En cette double fonction la correspondance est toute proche des *hupomnêmata,* et sa forme en est souvent très voisine. La littérature épicurienne en donne des exemples. Le texte connu comme « lettre à Pythoclès » commence par accuser réception d'une lettre où l'élève a témoigné de son amitié pour le maître et où il s'est efforcé de « se rappeler les raisonnements » épicuriens permettant d'atteindre le bonheur ; l'auteur de la réponse donne son aval : la tentative n'était pas mauvaise ; et il expédie en retour un texte – résumé du *Peri phuseôs* d'Épicure – qui doit servir à Phythoclès de matériel à mémoriser et de support pour sa méditation[58].

Les lettres de Sénèque montrent une activité de direction exercée, par un homme âgé et déjà retiré, sur un autre qui occupe encore d'importantes fonctions publiques. Mais, dans ces lettres, Sénèque ne fait pas que s'informer de Lucilius et de ses progrès ; il ne se contente pas de lui donner des conseils et de commenter pour lui quelques grands principes de conduite. À travers ces leçons écrites, Sénèque continue à s'exercer lui-même, en fonction des deux principes qu'il invoque souvent : qu'il est nécessaire de s'entraîner toute sa vie, et qu'on a toujours besoin de l'aide d'autrui dans l'élaboration de l'âme sur elle-même. Le conseil qu'il donne dans la lettre 7 constitue une description de ses propres rapports avec Lucilius ; il y caractérise bien la façon dont il occupe sa retraite par le double travail qu'il effectue simultanément sur son correspondant et sur lui-même : se retirer en soi-même autant qu'il est possible ; s'attacher à ceux qui sont capables d'avoir sur soi un effet bénéfique ; ouvrir sa porte à ceux qu'on a espoir de rendre soi-même meilleurs ; ce sont « des offices réciproques. Qui enseigne s'instruit[59] ».

La lettre qu'on envoie pour aider son correspondant – le conseiller, l'exhorter, l'admonester, le consoler – constitue pour le scripteur une manière d'entraînement : un peu comme les soldats en temps de paix s'exercent au maniement des armes, les avis qu'on donne aux autres dans l'urgence de leur situation sont une façon de se préparer soi-même à une semblable éventualité. Ainsi, la lettre 99 à Lucilius : elle est elle-même la copie d'une autre missive que Sénèque avait envoyée à Marullus dont le fils était mort quelque temps auparavant[60]. Le texte relève du genre de la « consolation » ; il offre au correspondant les armes « logiques » avec lesquelles lutter

contre le chagrin. L'intervention est tardive, puisque Marullus, « étourdi par le coup », a eu un moment de faiblesse et s'est « écarté de lui-même » ; la lettre a donc en cela un rôle d'admonestation. Mais, pour Lucilius, à qui elle est aussi envoyée, pour Sénèque qui l'écrit, elle joue le rôle d'un principe de réactivation : réactivation de toutes les raisons qui permettent de surmonter le deuil, de se persuader que la mort n'est pas un malheur (ni celle des autres ni la sienne propre). Et, grâce à ce qui est lecture pour l'un, écriture pour l'autre, Lucilius et Sénèque auront ainsi renforcé leur préparation pour le cas où un événement de ce genre leur arriverait. La *consolatio* qui doit aider et corriger Marullus est en même temps une *praemeditatio* utile pour Lucilius et Sénèque. L'écriture qui aide le destinataire arme le scripteur – et éventuellement les tiers qui la lisent.

Mais il arrive aussi que le service d'âme rendu par le scripteur à son correspondant lui soit restitué sous la forme du « conseil en retour » ; à mesure que celui qui est dirigé progresse, il devient davantage capable de donner à son tour des avis, des exhortations, des consolations à celui qui a entrepris de l'aider : la direction ne reste pas longtemps à sens unique ; elle sert de cadre à des échanges qui l'aident à devenir plus égalitaire. La lettre 34 signale déjà ce mouvement à partir d'une situation où Sénèque, pourtant, pouvait dire à son correspondant : « Moi, je te revendique ; tu es mon ouvrage » ; « je t'ai bien exhorté, aiguillonné et, impatient de toute lenteur, je t'ai poussé sans relâche. Je suis resté fidèle à la méthode, mais aujourd'hui j'exhorte quelqu'un qui est déjà rondement parti et qui m'exhorte à son tour[61] ». Et, dès la lettre suivante, il évoque la récompense de la parfaite amitié, où chacun des deux sera pour l'autre le secours permanent, l'aide inépuisable dont il sera question dans la lettre 109 : « L'habileté du lutteur s'entretient par l'exercice de la lutte ; un accompagnateur stimule le jeu du musicien. Le sage a besoin pareillement de tenir ses vertus en haleine ; ainsi, stimulant lui-même, il reçoit encore d'un autre sage du stimulant[62]. »

Pourtant, et malgré tous ces points communs, la correspondance ne doit pas être considérée comme le simple prolongement de la pratique des *hupomnêmata.* Elle est quelque chose de plus qu'un entraînement de soi-même par l'écriture, à travers les conseils et les avis qu'on donne à l'autre : elle constitue aussi une certaine manière de se manifester à soi-même et aux autres. La lettre rend le scripteur « présent » à celui auquel il l'adresse. Et présent non pas simplement par les informations qu'il lui donne sur sa vie, ses activités, ses réussites et ses échecs, ses fortunes ou ses malheurs ; présent d'une sorte de présence immédiate et quasi physique. « Tu m'écris souvent et je t'en sais gré, car ainsi tu te montres à moi [*te mihi ostendis*] par le seul moyen dont tu disposes. Chaque fois que ta lettre m'arrive, nous voilà tout

de suite ensemble. Si nous sommes contents d'avoir les portraits de nos amis absents [...] comme une lettre nous réjouit davantage, puisqu'elle apporte des marques vivantes de l'absent, l'empreinte authentique de sa personne. La trace d'une main amie, imprimée sur les pages, assure ce qu'il y a de plus doux dans la présence : retrouver[63]. »

Écrire, c'est donc « se montrer », se faire voir, faire apparaître son propre visage auprès de l'autre. Et, par là, il faut comprendre que la lettre est à la fois un regard qu'on porte sur le destinataire (par la missive qu'il reçoit, il se sent regardé) et une manière de se donner à son regard par ce qu'on lui dit de soi-même. La lettre aménage d'une certaine manière un face-à-face. Et d'ailleurs Démétrius, exposant dans le *De elocutione*[64] ce que doit être le style épistolaire, soulignait qu'il ne pouvait être qu'un style « simple », libre dans la composition, dépouillé dans le choix des mots, puisque chacun doit y révéler son âme. La réciprocité que la correspondance établit n'est pas simplement celle du conseil et de l'aide ; elle est celle du regard et de l'examen. La lettre qui, en tant qu'exercice, travaille à la subje vation du discours vrai, à son assimilation et à son élaboration comme « bien propre » constitue aussi et en même temps une objectivation de l'âme. Il est remarquable que Sénèque entamant une lettre où il doit exposer à Lucilius sa vie de tous les jours rappelle la maxime morale que « nous devons régler notre vie comme si tout le monde la regardait », et le principe philosophique que rien de nous-mêmes n'est célé à dieu qui est sans cesse présent à nos âmes[65]. Par la missive, on s'ouvre au regard des autres et on loge le correspondant à la place du dieu intérieur. Elle est une manière de nous donner à ce regard dont nous devons nous dire qu'il est en train de plonger au fond de notre cœur (*in pectus intimum introspicere*) au moment où nous pensons.

Le travail que la lettre opère sur le destinataire mais qui est aussi effectué sur le scripteur par la lettre même qu'il envoie, implique donc une « introspection » ; mais il faut comprendre celle-ci moins comme un déchiffrement de soi par soi que comme une ouverture qu'on donne à l'autre sur soi-même Il n'en demeure pas moins qu'on a là un phénomène qui peut paraître un peu surprenant, mais qui est chargé de sens pour qui voudrait fait l'histoire de la culture de soi : les premiers développements historiques du récit de soi ne sont pas à chercher du côté des « carnets personnels », des *hupomnêmata,* dont le rôle est de permettre la constitution de soi à partir du recueil du discours des autres ; on peut en revanche les trouver du côté de la correspondance avec autrui et de l'échange du service d'âme. Et c'est un fait que, dans les correspondances de Sénèque avec Lucilius, de Marc Aurèle avec Fronton et dans certaines des lettres de Pline, on voit se développer un récit de soi très différent de ce qu'on pouvait trouver en général dans

les lettres de Cicéron à ses familiers : dans celles-ci, il s'agissait du récit de soi-même comme sujet d'action (ou de délibération pour une action possible) en relation avec les amis et les ennemis, les événements heureux et malheureux. Chez Sénèque ou Marc Aurèle, chez Pline aussi parfois, le récit de soi est le récit du rapport à soi ; et on y voit se détacher clairement deux éléments, deux points stratégiques qui vont devenir par la suite les objets privilégiés de ce qu'on pourrait appeler l'écriture du rapport à soi : les interférences de l'âme et du corps (les impressions plutôt que les actions) et les activités du loisir (plutôt que les événements extérieurs) ; le corps et les jours.

1) Les nouvelles de la santé font traditionnellement partie de la correspondance. Mais elles prennent peu à peu l'ampleur d'une description détaillée des sensations corporelles, des impressions de malaise, des troubles divers qu'on a pu éprouver. Parfois, on ne cherche qu'à introduire des conseils de régime qu'on estime utiles à son correspondant[66]. Parfois aussi il s'agit de rappeler les effets du corps sur l'âme, l'action en retour de celle-ci, ou la guérison du premier par les soins apportés à la seconde. Ainsi, la longue et importante lettre 78 à Lucilius : elle est dans sa majeure partie consacrée au problème du « bon usage » des maladies et de la souffrance ; mais elle s'ouvre par le souvenir d'une grave maladie de jeunesse dont Sénèque avait souffert et qui s'était accompagnée d'une crise morale. Le « catarrhe », les « petits accès de fièvre » dont Lucilius se plaint, Sénèque raconte qu'il les a éprouvés lui aussi, bien des années auparavant : « Au début je ne m'en étais pas soucié ; ma jeunesse avait encore la force de résister aux atteintes et de tenir tête bravement aux diverses formes du mal. Par la suite j'ai succombé à ce point que toute ma personne fondait en catarrhe et que j'étais réduit à une extrême maigreur. Maintes fois, je pris le brusque parti d'en finir avec l'existence, mais une considération m'a retenu : le grand âge de mon père. » Et ce qui lui a procuré la guérison, ce furent les remèdes de l'âme ; parmi eux les plus importants ont été « les amis, qui l'encourageaient, le veillaient, causaient avec lui, et lui apportaient ainsi du soulagement »[67]. Il arrive aussi que les lettres reproduisent le mouvement qui a conduit d'une impression subjective à un exercice de pensée. Témoin cette promenade-méditation racontée par Sénèque : « Il m'était indispensable de secouer l'organisme, soit, si de la bile logeait dans ma gorge, pour la faire tomber, soit, si par quelque motif l'air était trop dense [dans mes poumons], pour qu'il y fût raréfié par un ballottement dont je me suis trouvé bien. C'est ainsi que j'ai prolongé une sortie à laquelle le rivage même m'invitait : entre Cumes et la villa de Servilius Vatia il s'infléchit, et la mer d'un coté, le lac de l'autre l'enserrent comme une étroite chaussée. Une récente tempête avait affermi la grève [...]. Cependant selon mon habitude, je m'étais mis à regarder

à l'entour si je ne trouvais pas quelque chose dont je puisse tirer profit, et mes yeux se portèrent sur la maison qui a été naguère celle de Vatia » : et Sénèque raconte à Lucilius ce qui fait sa méditation sur la retraite, la solitude et l'amitié[68].

2) La lettre est aussi une manière de se présenter à son correspondant dans le déroulement de la vie quotidienne. Raconter sa journée – non point à cause de l'importance des événements qui auraient pu la marquer, mais justement alors qu'elle n'a rien d'autre que d'être semblable à toutes les autres, attestant ainsi non l'importance d'une activité, mais la qualité d'un mode d'être – fait partie de la pratique épistolaire : Lucilius trouve naturel de demander à Sénèque de « lui rendre compte de chacune de ses journées, et heure par heure » ; et Sénèque accepte cette obligation d'autant plus volontiers qu'elle l'engage à vivre sous le regard d'autrui sans avoir rien à céler : « Je ferai donc comme tu l'exiges : la nature, l'ordre de mes occupations, je te communiquerai volontiers tout cela. Je m'examinerai dès l'instant même et, suivant une pratique des plus salutaires, je ferai la revue de ma journée. » En effet, Sénèque évoque cette journée précise qui vient de s'écouler, et qui est en même temps la plus commune de toutes. Sa valeur tient justement à ce que rien ne s'y est passé qui aurait pu le détourner de la seule chose qui soit pour lui importante : s'occuper de lui-même : « Cette journée-ci est tout entière à moi ; personne ne m'en a rien dérobé. » Un peu d'entraînement physique, de la course avec un petit esclave, un bain dans une eau à peine tiède, une simple collation de pain, une sieste très brève. Mais l'essentiel de la journée – et c'est ce qui occupe la plus longue partie de la lettre – a été consacré à la méditation d'un thème suggéré par un syllogisme sophistique de Zénon à propos de l'ivresse[69].

Quand la missive se fait récit d'une journée ordinaire, d'une journée à soi, on voit qu'elle touche de près à une pratique à laquelle Sénèque fait d'ailleurs discrètement allusion au début de la lettre 83 ; il y évoque l'habitude si utile de « faire la revue de sa journée » : c'est l'examen de conscience dont il avait décrit la forme dans un passage du *De ira*[70]. Cette pratique – elle était familière dans différents courants philosophiques : pythagoricien, épicurien, stoïcien – semble avoir été surtout un exercice mental lié à la mémorisation : il s'agissait à la fois de se constituer comme « inspecteur de soi-même » et donc de jauger les fautes communes, et de réactiver les règles de comportement qu'il faut avoir toujours présentes à l'esprit. Rien n'indique que cette « revue de la journée » ait pris la forme d'un texte écrit. Il semble donc que ce soit dans la relation épistolaire – et par conséquent pour se mettre soi-même sous les yeux de l'autre – que l'examen de conscience a été formulé comme un récit écrit de soi-même : récit de la banalité quotidienne, récit des actions correctes ou non, du régime observé, des exercices physiques ou mentaux auxquels on s'est livré. De cette

conjonction de la pratique épistolaire avec l'examen de soi, on trouve un exemple remarquable dans une lettre de Marc Aurèle à Fronton. Elle a été écrite au cours de l'un de ces séjours à la campagne qui étaient fort recommandés comme moments de détachement par rapport aux activités publiques, comme cures de santé et comme occasions de s'occuper de soi-même. On trouve joints dans ce texte les deux thèmes de la vie paysanne, saine parce que naturelle, et de la vie de loisir vouée à la conversation, à la lecture et à la méditation. En même temps, tout un ensemble de notations ténues sur le corps, la santé, les sensations physique, le régime, les sentiments montrent l'extrême vigilance d'une attention qui est intensément focalisée sur soi-même. « Nous nous portons bien. Moi, j'ai peu dormi à cause d'un petit frisson qui cependant paraît calmé. J'ai donc passé le temps, depuis les premières heures de la nuit jusqu'à la troisième du jour, partie à lire l'*Agriculture* de Caton, partie à écrire heureusement à la vérité moins qu'hier. Puis après avoir salué mon père, j'ai avalé de l'eau miellée jusqu'au gosier ; et la rejetant, je me suis adouci la gorge, plutôt que je ne l'ai “gargarisée” ; car je puis employer ce mot, d'après Novius et d'autres. Ma gorge restaurée, je me suis rendu auprès de mon père, j'ai assisté à son sacrifice. Ensuite, on est allé manger. Avec quoi penses-tu que j'ai dîné ? Avec un peu de pain, pendant que je voyais les autres dévorer des huîtres, des oignons, et des sardines bien grasses. Après nous nous sommes mis à moissonner les raisins ; nous avons bien sué, bien crié [...]. À la sixième heure, nous sommes revenus à la maison. J'ai un peu étudié, et cela sans bruit ; ensuite j'ai beaucoup causé avec ma petite mère qui était assise sur le lit [...]. Pendant que nous causions ainsi, et que nous nous disputions à qui des deux aimerait le mieux l'un de nous [...] le disque retentit et on annonça que mon père s'était mis dans le bain. Ainsi nous avons soupé après nous être baignés, dans le pressoir ; non pas baignés dans le pressoir, mais après nous être baignés, nous avons soupé et entendu avec plaisir les joyeux propos des villageois. Rentré chez moi, avant de me tourner sur le côté pour dormir, je déroule ma tâche [*meum pensum explico*] ; ; je rends compte de ma journée à mon très doux maître [*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*] que je voudrais – dussé-je en perdre du poids – désirer plus encore[71]... »

Les dernières lignes de la lettre montrent bien comment elle s'articule sur la pratique de l'examen de conscience : la journée se termine, juste avant le sommeil, par une sorte de lecture de la journée écoulée ; on y déploie en pensée le rouleau où sont inscrites les activités du jour, et c'est ce livre imaginaire de la mémoire qui est reproduit le lendemain dans la lettre adressée à celui qui est tout à la fois le maître et l'ami. La lettre à Fronton recopie en quelque sorte l'examen effectué la veille au soir par la lecture du livre mental de la conscience.

Il est clair qu'on est encore très loin de ce livre du combat spirituel auquel Athanase, dans la *Vie d'Antoine,* fait allusion quelque deux siècles plus tard. Mais on peut mesurer aussi combien cette procédure du récit de soi dans la quotidienneté de la vie, avec une très méticuleuse attention à ce qui se passe dans le corps et dans l'âme, est différent aussi bien de la correspondance cicéronienne que de la pratique des *hupomnlêmata,* recueil de choses lues et entendues, et support des exercices de pensée. Dans ce cas – celui des *hupomnêmata* –, il s'agissait de se constituer soi-même comme sujet d'action rationnelle par l'appropriation, l'unification et la subjectivation d'un déjà-dit fragmentaire et choisi ; dans le cas de la notation monastique des expériences spirituelles, il s'agira de débusquer de l'intérieur de l'âme les mouvements les plus cachés de manière à pouvoir s'en affranchir. Dans le cas du récit épistolaire de soi-même, il s'agit de faire venir à coïncidence le regard de l'autre et celui qu'on porte sur soi quand on mesure ses actions quotidiennes aux règles d'une technique de vie.

Source : *Dits et écrits* II, pp. 1234-1249.

TEXTE 71

Je voudrais, à présent, examiner le profil général de l'une des principales techniques de soi inaugurées par le christianisme et voir en quoi cette technique a constitué un jeu de vérité. Pour ce faire, il me faut considérer le passage de la culture païenne à la culture chrétienne – passage dans lequel on distingue des continuités et des discontinuités très nettes.

Le christianisme se classe parmi les religions de salut. C'est l'une de ces religions qui se donnent pour tâche de conduire l'individu d'une réalité à une autre, de la mort à la vie, du temps à l'éternité. À cette fin, le christianisme impose un ensemble de conditions et de règles de conduite qui ont pour but une certaine transformation de soi.

Le christianisme n'est pas seulement une religion de salut : c'est aussi une religion confessionnelle, qui, bien plus que les religions païennes, impose des obligations très strictes de vérité, de dogme et de canon. Dans le christianisme, les obligations de vérité qui imposent à l'individu de croire ceci ou cela ont toujours été et demeurent très nombreuses. L'obligation faite à l'individu d'accepter un certain nombre de

devoirs, de considérer certains livres comme une source de vérité permanente, de consentir à des décisions autoritaires en matière de vérité, de croire en certaines choses – et non seulement d'y croire, mais aussi de montrer qu'il y croit –, de reconnaître l'autorité de l'institution : c'est tout cela qui caractérise le christianisme.

Le christianisme exige une autre forme d'obligation de vérité, différente de la foi. Il requiert de chacun qu'il sache qui il est, c'est-à-dire qu'il s'applique à découvrir ce qui se passe en lui-même, qu'il reconnaisse ses fautes, admette ses tentations, localise ses désirs ; chacun doit ensuite révéler ces choses soit à Dieu, soit à d'autres membres de la communauté, portant ainsi témoignage, publiquement ou de manière privée, contre lui-même. Un lien existe entre les obligations de vérité qui concernent la foi et celles qui touchent à l'individu. Ce lien permet une purification de l'âme, impossible sans la connaissance de soi.

Les choses ne se présentent pas de la même manière dans le catholicisme et dans la tradition protestante. Mais, dans l'un et dans l'autre, ce sont les mêmes caractéristiques que l'on retrouve : un ensemble d'obligations de vérité concernant la foi, les livres, le dogme, et un autre ensemble concernant la vérité, le cœur et l'âme. L'accès à la vérité ne peut se concevoir sans la pureté de l'âme. La pureté de l'âme vient en conséquence de la connaissance de soi et elle est la condition nécessaire à la compréhension du texte ; Augustin parle de « *quis facit veritatem* » (faire la vérité en soi, avoir accès à la lumière).

J'aimerais analyser la manière dont l'Église, dans son aspiration à la lumière, a pu concevoir l'illumination comme révélation de soi. Le sacrement de la pénitence et la confession des péchés sont des inventions assez récentes. Dans les premiers temps du christianisme, on recourait à d'autres formes pour découvrir et déchiffrer la vérité en soi. C'est par le terme *exomologêsis,* soit la « reconnaissance d'un fait », que l'on peut désigner une des deux principales formes de cette révélation de soi. Même les Pères latins avaient conservé le mot grec, sans lui chercher de traduction exacte. Pour les chrétiens, l'*exomologêsis* signifiait reconnaître publiquement la vérité de leur foi ou reconnaître publiquement qu'ils étaient chrétiens.

Le mot avait aussi une signification pénitentielle. Un pécheur qui sollicite la pénitence doit aller trouver son évêque et la lui demander. Dans les premiers temps du christianisme, la pénitence n'était ni un acte ni un rituel, mais un statut que l'on imposait à celui qui avait commis des péchés très graves.

L'exomologêsis était le rituel par lequel un individu se reconnaissait comme pécheur et comme pénitent. Elle comprenait plusieurs caractéristiques : d'abord, le pécheur avait statut de pénitent pour une période qui pouvait aller de quatre à dix ans, et ce statut affectait l'ensemble de sa vie. Il supposait le jeûne, imposait

certaines règles concernant l'habillement et des interdits en matière de sexualité. L'individu était désigné comme pénitent, de sorte que sa vie ne ressemblait pas à celle des autres. Même après la réconciliation certaines choses lui demeuraient interdites : par exemple, il ne pouvait ni se marier ni devenir prêtre.

Dans ce statut, on retrouve l'obligation d'*exomologêsis.* Le pécheur sollicite la pénitence. Il va voir l'évêque et le prie de lui imposer le statut de pénitent. Il doit justifier les raisons qui le poussent à désirer ce statut et expliquer ses fautes. Ce n'est pas une confession : c'est une condition de l'obtention de ce statut. Plus tard, au Moyen Âge, l'*exomologêsis* deviendra un rituel intervenant à la fin de la période de pénitence, juste avant la réconciliation. Ce sera la cérémonie grâce à laquelle le pénitent retrouvera sa place parmi les autres chrétiens. Décrivant cette cérémonie de reconnaissance, Tertullien dit que le pécheur, portant la haire sous ses haillons et tout couvert de cendres, se tient debout devant l'église, dans une attitude d'humilité. Puis il se prosterne et embrasse les genoux de ses frères (*La Pénitence,* 9-12)[72]. *L'exomologêsis* n'est pas une conduite verbale, mais l'expression théâtralisée de la reconnaissance du statut de pénitent. Beaucoup plus tard, saint Jérôme, dans l'une de ses Épîtres, décrira la pénitence de Fabiola, pécheresse de la noblesse romaine[73]. À l'époque où Fabiola figurait au rang des pénitents, des gens se lamentaient avec elle, rendant plus pathétique encore son châtiment public.

La reconnaissance désigne aussi tout le processus auquel le statut de pénitent astreint l'individu au fil des années. Le pénitent est le point de convergence entre une conduite pénitentielle clairement exhibée, l'autopunition et la révélation de soi. On ne peut distinguer les actes par lesquels le pénitent se punit de ceux par lesquels il se révèle. Il existe un lien étroit entre l'autopunition et l'expression volontaire de soi. Ce lien apparaît clairement dans de nombreux écrits. Cyprien, par exemple, parle de manifestations de honte et de modestie. La pénitence n'est pas nominale : elle est théâtrale[74].

Afficher la souffrance, manifester la honte, donner à voir l'humilité et exhiber la modestie, tels sont les principaux traits de la punition. La pénitence, en ces débuts du christianisme, est un mode de vie qui se manifeste, à tout moment, par l'acceptation de l'obligation de se révéler. Elle nécessite une représentation visible et la présence d'autres, qui reconnaissent le rituel. Cette conception de la pénitence se maintiendra jusqu'aux XVe et XVIe siècles.

Tertullien utilise l'expression *publicatio sui* pour qualifier l'*exomologêsis.* La *publicatio sui* renvoie à l'examen de soi dont parle Sénèque – mais un examen dont la pratique quotidienne reste entièrement privée. Pour Sénèque, l'*exomologêsis* ou *publicatio sui* n'implique pas l'analyse verbale des actes ou des pensées. Elle est

seulement une expression somatique et symbolique. Ce qui était privé pour les stoïciens devient public pour les chrétiens.

Cette *publicatio sui,* quelles étaient ses fonctions ? D'abord, elle représentait une manière d'effacer le péché et de rendre à l'individu la pureté que lui avait conférée son baptême. Ensuite, elle est aussi un moyen de révéler le pécheur comme tel. Là est le paradoxe qui est au cœur de l'*exomologêsis* : elle efface le péché, mais elle révèle le pécheur. Le plus important, dans l'acte de pénitence, n'est pas de révéler la vérité du péché, mais de montrer la véritable nature pécheresse du pécheur. Ce n'est pas un moyen pour le pécheur, d'expliquer ses péchés, mais un moyen de révéler son être de pécheur.

En quoi la proclamation des péchés a-t-elle pouvoir de les effacer ? L'exposé est le cœur de l'*exomologêsis.* Les auteurs chrétiens des premiers siècles ont recours à trois modèles pour expliquer le rapport paradoxal entre l'effacement des péchés et la révélation de soi.

Le premier est le modèle médical : il faut montrer ses blessures afin d'être guéri. Un autre modèle, moins fréquent, est le modèle du tribunal, du jugement : on apaise toujours le juge en confessant ses fautes. Le pécheur se fait l'avocat du diable, tout comme le diable lui-même au jour du Jugement dernier.

Le modèle le plus important auquel on a recours pour expliquer l'*exomologêsis* est celui de la mort, de la torture ou du martyre. En théorie comme en pratique, la pénitence s'élabore autour du problème de l'homme qui préfère mourir plutôt que de compromettre ou d'abandonner sa foi. La manière dont le martyre affronte la mort constitue le modèle du pénitent. Pour obtenir sa réintégration dans l'Église, le relaps doit s'exposer volontairement à un martyre rituel. La pénitence est l'affectation du changement, de la rupture avec soi-même, son passé et le monde. C'est une manière, pour l'individu, de montrer qu'il est capable de renoncer à la vie et à soi, d'affronter et d'accepter la mort. La pénitence n'a pas pour but d'établir une identité, mais, au contraire, de marquer le refus de soi, la rupture d'avec soi-même : *Ego non sum ego.* Cette formule est au cœur de la *publicatio sui.* Elle représente la rupture de l'individu avec son identité passée. Les gestes ostentatoires ont pour fonction de révéler la vérité de l'être même du pécheur. La révélation de soi est dans le même temps la destruction de soi.

La différence entre la tradition stoïcienne et la tradition chrétienne est que, dans la tradition stoïcienne, l'examen de soi, le jugement et la discipline ouvrent l'accès à la connaissance de soi en utilisant la mémoire, c'est-à-dire la mémorisation des règles, pour faire apparaître, en surimpression, la vérité de l'individu sur lui-même. Dans l'*exomologêsis,* c'est par une rupture et une dissociation violentes que le

pénitent fait apparaître la vérité sur lui-même. Il importe de souligner que cette *exomologêsis* n'est pas verbale. Elle est symbolique, rituelle et théâtrale.

*

L'on voit apparaître, au IVe siècle, une technique de révélation de soi très différente : l'*exagoreusis,* beaucoup moins connue que l'*exomologêsis,* mais plus importante. Cette technique rappelle les exercices de verbalisation qui, pour les écoles philosophiques païennes, définissaient le rapport maître/disciple. Certaines techniques de soi élaborées par les stoïciens se transmettent aux techniques spirituelles chrétiennes.

Un exemple, au moins, d'examen de soi – celui que nous offre saint Jean Chrysostome – présente la même forme et le même caractère administratif que celui que décrit Sénèque dans le *De ira.* Dans l'examen de soi tel que le conçoit Chrysostome, le sujet doit inspecter ses comptes dès le matin ; le soir, il doit s'interroger afin de rendre compte de sa conduite, d'examiner ce qui est à son avantage et ce qui lui est préjudiciable, le tout par des prières plutôt que par des paroles indiscrètes[75]. Nous retrouvons là, très exactement, l'examen de soi tel que le décrit Sénèque. Il est important de noter que cette forme d'examen de soi est rare dans la littérature chrétienne.

Si la pratique généralisée et élaborée de l'examen de soi dans la vie monastique chrétienne diffère de l'examen de soi selon Sénèque, elle diffère aussi radicalement de ce que décrit Chrysostome et de l'*exomologêsis.* C'est une pratique d'un genre nouveau, que nous devons comprendre en fonction de deux principes de la spiritualité chrétienne : l'obéissance et la contemplation.

Pour Sénèque, le rapport du disciple à son maître était certes important, mais c'était un rapport utilitaire et professionnel. Il se fondait sur la capacité du maître à guider son élève vers une vie heureuse et autonome au moyen de conseils judicieux. Le rapport cessait dès que le disciple avait trouvé la voie d'accès à cette vie.

Pour toute une série de raisons, l'obéissance que requiert la vie monastique est d'une nature bien différente. Elle diffère du modèle gréco-romain du rapport au maître en ceci qu'elle ne se fonde pas uniquement sur la nécessité, pour le sujet, de progresser dans son éducation personnelle, mais affecte tous les aspects de la vie monastique. Il n'est rien, dans la vie du moine, qui puisse échapper à ce rapport fondamental et permanent d'obéissance absolue au maître. Jean Cassien rappelle un

vieux principe de la tradition orientale : « Tout ce que le monde fait sans la permission de son maître s'assimile à un vol[76]. » L'obéissance, loin d'être un état autonome final, implique le contrôle intégral de la conduite par le maître. C'est un sacrifice de soi, un sacrifice de la volonté du sujet. C'est la nouvelle technique de soi.

Pour n'importe lequel de ses actes, même l'acte de mourir, le moine a besoin de la permission de son directeur. Tout ce qu'il fait sans cette permission est considéré comme un vol. Il n'y a pas un seul moment de sa vie où le moine soit autonome. Même lorsqu'il devient directeur à son tour, il doit conserver l'esprit d'obéissance – le conserver comme un sacrifice permanent du contrôle absolu de la conduite par le maître. Le soi doit se constituer en soi par l'obéissance.

L'autre trait qui caractérise la vie monastique est que la contemplation figure le bien suprême. C'est l'obligation faite au moine de tourner sans cesse ses pensées vers ce point qu'est Dieu et de s'assurer que son cœur est assez pur pour voir Dieu. L'objectif visé est la contemplation permanente de Dieu.

Cette nouvelle technique de soi qui s'élabore à l'intérieur du monastère, prenant appui sur l'obéissance et la contemplation, présente certaines caractéristiques spécifiques. Cassien, qui l'assimile à un principe d'examen de soi emprunté aux traditions monastiques syrienne et égyptienne, l'expose en des termes assez clairs.

Cette technique d'examen de soi d'origine orientale, dont l'obéissance et la contemplation figurent les principes dominants, se préoccupe bien plus de la pensée que de l'action. Sénèque avait mis l'accent sur l'action. Avec Cassien, ce ne sont pas les actions passées du jour qui constituent l'objet de l'examen de soi, mais les pensées présentes. Que le moine doive tourner continuellement sa pensée vers Dieu implique qu'il sonde le cours actuel de cette pensée. L'examen auquel il se soumet a pour objet une discrimination permanente entre les pensées qui le dirigent vers Dieu et celles qui l'en détournent. Ce souci continu du présent diffère de la mémorisation des actes et, partant, de celle des règles, que préconisait Sénèque. Les Grecs ont, pour le désigner, un terme assez péjoratif : *logismoi,* c'est-à-dire les cogitations, le raisonnement, la pensée calculatrice. On trouve, dans Cassien, une étymologie de *logismoi* – *co-agitationes* –, mais je ne sais pas si elle est valable. L'esprit est *polukinêtos,* « dans un état de mobilité constante » (*Première Conférence de l'abbé Serenus,* 4)[77]. Pour Cassien, la mobilité constante de l'esprit signifie sa faiblesse. Elle est ce qui distrait l'individu de la contemplation de Dieu (*Première conférence de l'abbé Nesterus,* 13)[78].

Sonder ce qui se passe en soi consiste à essayer d'immobiliser la conscience, à essayer d'éliminer les mouvements de l'esprit qui détournent de Dieu. Cela implique que l'on examine chaque pensée qui se présente à la conscience afin de

percevoir le lien qui existe entre l'acte et la pensée, entre la vérité et la réalité ; afin de voir s'il n'est pas, dans cette pensée, quelque chose qui soit susceptible de rendre notre esprit mobile, de provoquer notre désir, de détourner notre esprit de Dieu. Ce qui fonde l'examen, c'est l'idée d'une concupiscence secrète.

Il y a trois grands types d'examen de soi : premièrement, l'examen par lequel on évalue la correspondance entre les pensées et la réalité (Descartes) ; deuxièmement, l'examen par lequel on estime la correspondance entre les pensées et les règles (Sénèque) ; troisièmement, l'examen par lequel on apprécie le rapport entre une pensée cachée et une impureté de l'âme. C'est avec le troisième type d'examen que commence l'herméneutique de soi chrétienne et son déchiffrement des pensées intimes. L'herméneutique de soi se fonde sur l'idée qu'il y a en nous quelque chose de caché, et que nous vivons toujours dans l'illusion de nous-mêmes, une illusion qui masque le secret.

Cassien dit qu'afin de pratiquer cet examen nous devons nous soucier de nous-mêmes et témoigner de nos pensées directement. Il utilise trois analogies. La première est l'analogie du moulin (*Première Conférence de l'abbé Moïse,* 18)[79]. Les pensées sont des grains et la conscience est une meule. Tout comme le meunier, nous devons trier les grains – séparer ceux qui sont mauvais de ceux qui, broyés par la meule, donneront la bonne farine et le bon pain de notre salut.

La deuxième analogie est militaire (*Première Conférence de l'abbé Serenus,* 5)[80]. Cassien établit une analogie avec l'officier qui ordonne à ses soldats de défiler sur deux rangs : les bons à droite et les mauvais à gauche. Nous devons adopter l'attitude de l'officier qui divise sa troupe en deux files, celle des bons et celle des mauvais.

La troisième analogie est celle du changeur d'argent (*Première Conférence de l'abbé Moïse,* 20-22)[81]. La conscience est l'argyronome du soi. Elle doit examiner les pièces, considérer leur effigie, se demander de quel métal elles sont faites, interroger leur provenance. La conscience doit peser les pièces, afin de voir si elles n'ont pas été faussées. De même que les pièces portent l'effigie de l'empereur, nos pensées doivent être empreintes de l'image de Dieu. Nous devons vérifier la qualité de notre pensée : cette effigie de Dieu, est-elle bien réelle ? Quel est son degré de pureté ? Ne s'y mêle-t-il pas du désir ou de la concupiscence ? Nous retrouvons ici la même image que dans Sénèque, mais avec une signification différente.

Étant posé que nous devons être les argyronomes permanents de nous-mêmes, comment cette discrimination est-elle possible, comment pouvons-nous déterminer si une pensée est de bonne qualité ? Comment cette discrimination peut-elle être effective ? Il n'y a qu'un seul moyen : nous devons confier toutes nos pensées à notre

directeur, obéir en toutes choses à notre maître, pratiquer en permanence la verbalisation de toutes nos pensées. Chez Cassien, l'examen de soi est subordonné à l'obéissance et à la verbalisation permanente des pensées. Il en va différemment dans la philosophie stoïcienne. En s'avouant non seulement ses pensées, mais aussi les mouvements les plus infimes de sa conscience et ses intentions, le moine se place dans un rapport herméneutique tant à l'égard de son maître qu'à l'égard de lui-même. Cette verbalisation est la pierre de touche ou monnaie de nos pensées.

En quoi la confession est-elle capable d'assumer cette fonction herméneutique ? Comment pouvons-nous devenir les herméneutes de nous-mêmes en exprimant, verbalement ou par écrit, toutes nos pensées ? La confession confère au maître, dont l'expérience et la sagesse sont plus grandes, un savoir, et donc lui permet d'être un meilleur conseiller. Même si, dans sa fonction de pouvoir discriminant, le maître ne dit rien, le fait que la pensée a été exprimée aura un effet discriminant.

Cassien donne l'exemple du moine qui avait volé du pain. Dans un premier temps, il ne pouvait pas avouer. La différence entre les bonnes et les mauvaises pensées est que les mauvaises pensées ne peuvent s'exprimer facilement, le mal étant indicible et caché. Que les mauvaises pensées ne puissent s'exprimer sans difficulté ni sans honte empêche qu'apparaisse la différence cosmologique entre la lumière et l'obscurité, entre la verbalisation et le péché, entre le secret et le silence, entre Dieu et le diable. Dans un deuxième temps, le moine se prosterne et avoue. Ce n'est que lorsqu'il se confesse verbalement que le diable sort de lui. La verbalisation du péché est le moment capital (*Deuxième Conférence de l'abbé Moïse,* II)[82]. La confession est le sceau de la vérité. Mais cette idée d'une verbalisation permanente n'est qu'un idéal. À aucun moment, la verbalisation ne peut être totale. La rançon de la verbalisation per manente est la transformation en péché de tout ce qui n'a pu s'exprimer.

Il y a donc – et je conclurai sur ce point – deux grandes formes de révélations de soi, d'expression de la vérité du sujet, dans le christianisme des premiers siècles. La première est l'*exomologêsis,* soit l'expression théâtralisée de la situation du pénitent qui rend manifeste son statut de pécheur. Le deuxième est ce que la littérature spirituelle a appelé l'*exagoreusis. L'exagoreusis* est une verbalisation analytique et continue des pensées, que le sujet pratique dans le cadre d'un rapport d'obéissance absolue à un maître. Ce rapport prend pour modèle le renoncement du sujet à sa volonté et à lui-même.

S'il existe une différence fondamentale entre l'*exomologêsis* et l'*exagoreusis,* il faut cependant souligner qu'elles présentent un élément commun : la révélation ne peut se concevoir sans le renoncement. Dans l'*exomologêsis,* le pécheur doit perpétrer le

« meurtre » de lui-même en pratiquant des macérations ascétiques. Qu'elle s'accomplisse par le martyre ou par l'obéissance à un maître, la révélation de soi implique le renoncement du sujet à lui-même. Dans l'*exagoreusis,* d'un autre côté, l'individu, par la verbalisation constante de ses pensées et l'obéissance dont il témoigne envers son maître, montre qu'il renonce à la fois à sa volonté et à lui-même. Cette pratique, qui naît avec le christianisme, persistera jusqu'au XVIIe siècle. L'introduction, au XIIIe siècle, de la pénitence, constitue une étape importante dans le développement de l'*exagoreusis.*

Ce thème du renoncement du sujet à lui-même est très important. À travers toute l'histoire du christianisme, un lien se noue entre la révélation, théâtrale ou verbale, de soi et le renoncement du sujet à lui-même. L'hypothèse que m'inspire l'étude de ces deux techniques est que c'est la seconde – la verbalisation – qui est devenue la plus importante. À partir du XVIIIe siècle et jusqu'à l'époque présente, les « sciences humaines » ont réinséré les techniques de verbalisation dans un contexte différent, faisant d'elles non pas l'instrument du renoncement du sujet à lui-même, mais l'instrument positif de la constitution d'un nouveau sujet. Que l'utilisation de ces techniques ait cessé d'impliquer le renoncement du sujet à lui-même constitue une rupture décisive.

Source : *Dits et écrits* II, pp. 1623-1632.

TEXTE 72

De nos jours, quand un journal pose une question à ses lecteurs, c'est pour leur demander leur avis sur un sujet où chacun a déjà son opinion : on ne risque pas d'apprendre grand-chose. Au XVIIIe siècle, on préférait interroger le public sur des problèmes auxquels justement on n'avait pas encore de réponse. Je ne sais si c'était plus efficace ; c'était plus amusant.

Toujours est-il qu'en vertu de cette habitude un périodique allemand, la *Berlinische Monatsschrift,* en décembre 1784, a publié une réponse à la question : *Was ist Aufklärung*[83] ? Et cette réponse était de Kant.

Texte mineur, peut-être. Mais il me semble qu'avec lui entre discrètement dans l'histoire de la pensée une question à laquelle la philosophie moderne n'a pas été capable de répondre, mais dont elle n'est jamais parvenue à se débarrasser. Et sous

des formes diverses, voilà deux siècles maintenant qu'elle la répète. De Hegel à Horckheimer ou à Habermas, en passant par Nietzsche ou Max Weber, il n'y a guère de philosophie qui, directement ou indirectement, n'ait été confrontée à cette même question : quel est donc cet événement qu'on appelle l'*Aufklärung* et qui a déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui ? Imaginons que la *Berlinische Monatsschrift* existe encore de nos jours et qu'elle pose à ses lecteurs la question : « Qu'est-ce que la philosophie moderne ? » ; peut-être pourrait-on lui répondre en écho : la philosophie moderne, c'est celle qui tente de répondre à la question lancée, voilà deux siècles, avec tant d'imprudence : *Was ist Aufklärung ?*

*

Arrêtons-nous quelques instants sur ce texte de Kant. Pour plusieurs raisons, il mérite de retenir l'attention.

1) À cette même question Moses Mendelssohn, lui aussi, venait de répondre dans le même journal, deux mois auparavant. Mais Kant ne connaissait pas ce texte quand il avait rédigé le sien. Certes, ce n'est pas de ce moment que date la rencontre du mouvement philosophique allemand avec les nouveaux développements de la culture juive. Il y avait une trentaine d'années déjà que Mendelssohn était à ce carrefour, en compagnie de Lessing. Mais jusqu'alors, il s'était agi de donner droit de cité à la culture juive dans la pensée allemande – ce que Lessing avait tenté de faire dans *Die Juden*[84] – ou encore de dégager des problèmes communs à la pensée juive et à la philosophie allemande : c'est ce que Mendelssohn avait fait dans les *Entretiens sur l'immortalité de l'âme*[85]. Avec les deux textes parus dans la *Berlinische Monatsschrift, l'Aufklärung* allemande et l'*Haskala* juive reconnaissent qu'elles appartiennent à la même histoire ; elles cherchent à déterminer de quel processus commun elles relèvent. Et c'était peut-être une manière d'annoncer l'acceptation d'un destin commun, dont on sait à quel drame il devait mener.

2) Mais il y a plus. En lui-même et à l'intérieur de la tradition chrétienne, ce texte pose un problème nouveau.

Ce n'est certainement pas la première fois que la pensée philosophique cherche à réfléchir sur son propre présent. Mais, schématiquement, on peut dire que cette réflexion avait pris jusqu'alors trois formes principales :

– on peut représenter le présent comme appartenant à un certain âge du monde, distinct des autres par quelques caractères propres, ou séparé des autres par quelque événement dramatique. Ainsi dans *Le Politique* de Platon, les interlocuteurs reconnaissent qu'ils appartiennent à l'une de ces révolutions du monde où celui-ci tourne à l'envers, avec toutes les conséquences négatives que cela peut avoir ;

– on peut aussi interroger le présent pour essayer de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain. On a là le principe d'une sorte d'herméneutique historique dont Augustin pourrait donner un exemple ;

– on peut également analyser le présent comme un point de transition vers l'aurore d'un monde nouveau. C'est cela que décrit Vico dans le dernier chapitre des *Principes de la philosophie de l'histoire*[86] ; ce qu'il voit « aujourd'hui », c'est « la plus complète civilisation se répandre chez les peuples soumis pour la plupart à quelques grands monarques » ; c'est aussi « l'Europe brillant d'une incomparable civilisation », abondant enfin « de tous les biens qui composent la félicité de la vie humaine ».

Or la manière dont Kant pose la question de l'*Aufklärung* est tout à fait différente : ni un âge du monde auquel on appartient, ni un événement dont on perçoit les signes, ni l'aurore d'un accomplissement. Kant définit l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, comme un *Ausgang,* une « sortie », une « issue ». Dans ses autres textes sur l'histoire, il arrive que Kant ose des questions d'origine ou qu'il définisse la finalité intérieure d'un processus historique. Dans le texte sur l'*Aufklärung,* la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ?

3) Je n'entrerai pas dans le détail du texte qui n'est pas toujours très clair malgré sa brièveté. Je voudrais simplement en retenir trois ou quatre traits qui me paraissent importants pour comprendre comment Kant a posé la question philosophique du présent.

Kant indique tout de suite que cette « sortie » qui caractérise l'*Aufklärung* est un processus qui nous dégage de l'état de « minorité ». Et par « minorité », il entend un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison. Kant donne trois exemples : nous sommes en état de minorité lorsqu'un livre nous tient lieu d'entendement, lorsqu'un directeur spirituel nous tient lieu de conscience, lorsqu'un médecin décide à notre place de notre régime (notons en passant qu'on reconnaît facilement le registre des trois critiques, bien que le texte ne le dise pas

explicitement). En tout cas, l'*Aufklärung* est définie par la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison.

Il faut aussi remarquer que cette sortie est présentée par Kant de façon assez ambiguë. Il la caractérise comme un fait, un processus en train de se dérouler ; mais il la présente aussi comme une tâche et une obligation. Dès le premier paragraphe, il fait remarquer que l'homme est lui-même responsable de son état de minorité. Il faut donc concevoir qu'il ne pourra en sortir que par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même. D'une façon significative, Kant dit que cette *Aufklärung* a une « devise » (*Wahlspruch*) : or la devise, c'est un trait distinctif par lequel on se fait reconnaître ; c'est aussi une consigne qu'on se donne à soi-même et qu'on propose aux autres. Et quelle est cette consigne ? *Aude sapere,* « aie le courage, l'audace de savoir ». Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus. Ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie ; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires.

Une troisième difficulté apparaît là dans le texte de Kant Elle réside dans l'emploi du mot *Menschheit.* On sait l'importance de ce mot dans la conception kantienne de l'histoire. Faut-il comprendre que c'est l'ensemble de l'espèce humaine qui est pris dans le processus de l'*Aufklärung* ? Et dans ce cas, il faut imaginer que l'*Aufklärung* est un changement historique qui touche à l'existence politique et sociale de tous les hommes sur la surface de la terre. Ou faut-il comprendre qu'il s'agit d'un changement qui affecte ce qui constitue l'humanité de l'être humain ? Et la question alors se pose de savoir ce qu'est ce changement. Là encore, la réponse de Kant n'est pas dénuée d'une certaine ambiguïté. En tout cas, sous des allures simples, elle est assez complexe.

Kant définit deux conditions essentielles pour que l'homme sorte de sa minorité. Et ces deux conditions sont à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques.

La première de ces conditions, c'est que soit bien distingué ce qui relève de l'obéissance et ce qui relève de l'usage de la raison. Kant, pour caractériser brièvement l'état de minorité, cite l'expression courante « Obéissez, ne raisonnez pas » : telle est, selon lui, la forme dans laquelle s'exercent d'ordinaire la discipline militaire, le pouvoir politique, l'autorité religieuse. L'humanité deviendra majeure non pas lorsqu'elle n'aura plus à obéir, mais lorsqu'on lui dira : « Obéissez, et vous pourrez raisonner autant que vous voudrez. » Il faut noter que le mot allemand ici employé est *räzonieren* ; ce mot, qu'on trouve aussi employé dans les *Critiques,* ne se

rapporte pas à un usage quelconque de la raison, mais à un usage de la raison dans lequel celle-ci n'a pas d'autre fin qu'elle-même ; *räzonieren,* c'est raisonner pour raisonner. Et Kant donne des exemples, eux aussi tout à fait triviaux en apparence : payer ses impôts, mais pouvoir raisonner autant qu'on veut sur la fiscalité, voilà ce qui caractérise l'état de majorité ; ou encore assurer, quand on est pasteur, le service d'une paroisse, conformément aux principes de l'Église à laquelle on appartient, mais raisonner comme on veut au sujet des dogmes religieux.

On pourrait penser qu'il n'y a là rien de bien différent de ce qu'on entend, depuis le XVIe siècle, par la liberté de conscience : le droit de penser comme on veut, pourvu qu'on obéisse comme il faut. Or c'est là que Kant fait intervenir une autre distinction et la fait intervenir d'une façon assez surprenante. Il s'agit de la distinction entre l'usage privé et l'usage public de la raison. Mais il ajoute aussitôt que la raison doit être libre dans son usage public et qu'elle doit être soumise dans son usage privé. Ce qui est, terme à terme, le contraire de ce qu'on appelle d'ordinaire la liberté de conscience.

Mais il faut préciser un peu. Quel est, selon Kant, cet usage privé de la raison ? Quel est le domaine où il s'exerce ? L'homme, dit Kant, fait un usage privé de sa raison, lorsqu'il est « une pièce d'une machine » ; c'est-à-dire lorsqu'il a un rôle à jouer dans la société et des fonctions à exercer : être soldat, avoir des impôts à payer, être en charge d'une paroisse, être fonctionnaire d'un gouvernement, tout cela fait de l'être humain un segment particulier dans la société ; il se trouve mis par là dans une position définie, où il doit appliquer des règles et poursuivre des fins particulières. Kant ne demande pas qu'on pratique une obéissance aveugle et bête ; mais qu'on fasse de sa raison un usage adapté à ces circonstances déterminées ; et la raison doit alors se soumettre à ces fins particulières. Il ne peut donc pas y avoir là d'usage libre de la raison.

En revanche, quand on ne raisonne que pour faire usage de sa raison, quand on raisonne en tant qu'être raisonnable (et non pas en tant que pièce d'une machine), quand on raisonne comme membre de l'humanité raisonnable, alors l'usage de la raison doit être libre et public. *L'Aufklärung* n'est donc pas seulement le processus par lequel les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée. Il y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison.

Or cela nous amène à une quatrième question qu'il faut poser à ce texte de Kant. On conçoit bien que l'usage universel de la raison (en dehors de toute fin particulière) est affaire du sujet lui-même en tant qu'individu ; on conçoit bien aussi que la liberté de cet usage puisse être assuré de façon purement négative par

l'absence de toute poursuite contre lui ; mais comment assurer un usage public de cette raison ? *L'Aufklärung,* on le voit, ne doit pas être conçue simplement comme un processus général affectant toute l'humanité ; elle ne doit pas être conçue seulement comme une obligation prescrite aux individus ; elle apparaît maintenant comme un problème politique. La question, en tout cas, se pose de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible. Et Kant, pour terminer, propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison : l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle.

*

Laissons là ce texte. Je n'entends pas du tout le considérer comme pouvant constituer une description adéquate de l'*Aufklärung ;* et aucun historien, je pense, ne pourrait s'en satisfaire pour analyser les transformations sociales, politiques et culturelles qui se sont produites à la fin du XVIIIe siècle.

Cependant, malgré son caractère circonstanciel, et sans vouloir lui donner une place exagérée dans l'œuvre de Kant, je crois qu'il faut souligner le lien qui existe entre ce bref article et les trois *Critiques.* Il décrit en effet l'*Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité ; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie ; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans ses principes que son autonomie peut être assurée. La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung ;* et inversement, l'*Aufklärung,* c'est l'âge de la critique.

Il faut aussi, je crois souligner le rapport entre ce texte de Kant et les autres textes consacrés à l'histoire. Ceux-ci, pour la plupart, cherchent à définir la finalité interne

du temps et le point vers lequel s'achemine l'histoire de l'humanité. Or l'analyse de l'*Aufklärung,* en définissant celle-ci comme le passage de l'humanité à son état de majorité, situe l'actualité par rapport à ce mouvement d'ensemble et ses directions fondamentales. Mais, en même temps, elle montre comment, dans ce moment actuel, chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble.

L'hypothèse que je voudrais avancer, c'est que ce petit texte se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire. C'est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise. Sans doute, ce n'est pas la première fois qu'un philosophe donne les raisons qu'il a d'entreprendre son œuvre en tel ou tel moment. Mais il me semble que c'est la première fois qu'un philosophe lie ainsi, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. La réflexion sur « aujourd'hui » comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte.

Et, en l'envisageant ainsi, il me semble qu'on peut y reconnaître un point de départ : l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'attitude de modernité.

Je sais qu'on parle souvent de la modernité comme d'une époque ou en tout cas comme d'un ensemble de traits caractéristiques d'une époque ; on la situe sur un calendrier où elle serait précédée d'une pré-modernité, plus ou moins naïve ou archaïque et suivie d'une énigmatique et inquiétante « postmodernité ». Et on s'interroge alors pour savoir si la modernité constitue la suite de l'*Aufklärung* et son développement, ou s'il faut y voir une rupture ou une déviation par rapport aux principes fondamentaux du XVIIIe siècle.

En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos.* Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la « période moderne » des époques « pré » ou « post-moderne », je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de « contre-modernité ».

Pour caractériser brièvement cette attitude de modernité, je prendrai un exemple qui est presque nécessaire : il s'agit de Baudelaire, puisque c'est chez lui qu'on

reconnaît en général l'une des consciences les plus aiguës de la modernité au XIXe siècle.

1) On essaie souvent de caractériser la modernité par la conscience de la discontinuité du temps : rupture de la tradition, sentiment de la nouveauté, vertige de ce qui passe. Et c'est bien ce que semble dire Baudelaire lorsqu'il définit la modernité par « le transitoire, le fugitif, le contingent »[87]. Mais, pour lui, être moderne, ce n'est pas reconnaître et accepter ce mouvement perpétuel ; c'est au contraire prendre une certaine attitude à l'égard de ce mouvement ; et cette attitude volontaire, difficile, consiste à ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui. La modernité se distingue de la mode qui ne fait que suivre le cours du temps ; c'est l'attitude qui permet de saisir ce qu'il y a d'« héroïque » dans le moment présent. La modernité n'est pas un fait de sensibilité au présent fugitif ; c'est une volonté d'« héroïser » le présent.

Je me contenterai de citer ce que dit Baudelaire de la peinture des personnages contemporains. Baudelaire se moque de ces peintres qui, trouvant trop laide la tenue des hommes du XIXe siècle, ne voulaient représenter que des toges antiques. Mais la modernité de la peinture ne consistera pas pour lui à introduire les habits noirs dans un tableau. Le peintre moderne sera celui qui montrera cette sombre redingote comme « l'habit nécessaire de notre époque ». C'est celui qui saura faire voir, dans cette mode du jour, le rapport essentiel, permanent, obsédant que notre époque entretient avec la mort. « L'habit noir et la redingote ont non seulement leur beauté poétique, qui est l'expression de l'égalité universelle, mais encore leur poétique qui est l'expression de l'âme publique ; une immense défilade de croque-morts, politiques, amoureux, bourgeois. Nous célébrons tous quelque enterrement[88]. » Pour désigner cette attitude de modernité, Baudelaire use parfois d'une litote qui est très significative, parce qu'elle se présente sous la forme d'un précepte : « Vous n'avez pas le droit de mépriser le présent. »

2) Cette héroïsation est ironique, bien entendu. Il ne s'agit aucunement, dans l'attitude de modernité, de sacraliser le moment qui passe pour essayer de le maintenir ou de le perpétuer. Il ne s'agit surtout pas de le recueillir comme une curiosité fugitive et intéressante : ce serait là ce que Baudelaire appelle une attitude de « flânerie ». La flânerie se contente d'ouvrir les yeux, de faire attention et de collectionner dans le souvenir. À l'homme de flânerie Baudelaire oppose l'homme de modernité : « Il va, il court, il cherche. À coup sûr, cet homme, ce solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers le grand désert d'hommes, a un but plus élevé que celui d'un pur flâneur, un but plus général, autre que le plaisir fugitif de la circonstance. Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra

d'appeler la modernité. Il s'agit pour lui de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique. » Et comme exemple de modernité, Baudelaire cite le dessinateur Constantin Guys. En apparence, un flâneur, un collectionneur de curiosités ; il reste « le dernier partout où peut resplendir la lumière, retentir la poésie, fourmiller la vie, vibrer la musique, partout où une passion peut poser son œil, partout où l'homme naturel et l'homme de convention se montrent dans une beauté bizarre, partout où le soleil éclaire les joies rapides de l'animal dépravé[89] ».

Mais il ne faut pas s'y tromper. Constantin Guys n'est pas un flâneur ; ce qui en fait, aux yeux de Baudelaire, le peintre moderne par excellence, c'est qu'à l'heure où le monde entier entre en sommeil, il se met, lui, au travail, et il le transfigure. Transfiguration qui n'est pas annulation du réel, mais jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercice de la liberté ; les choses « naturelles » y deviennent « plus que naturelles », les choses « belles » y deviennent « plus que belles » et les choses singulières apparaissent « dotées d'une vie enthousiaste comme l'âme de l'auteur »[90]. Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole.

3) Cependant, pour Baudelaire, la modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent ; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude volontaire de modernité est liée à un ascétisme indispensable. Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent ; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure : ce que Baudelaire appelle, selon le vocabulaire de l'époque, le « dandysme ». Je ne rappellerai pas des pages qui sont trop connues : celles sur la nature « grossière, terrestre, immonde » ; celles sur la révolte indispensable de l'homme par rapport à lui-même ; celle sur la « doctrine de l'élégance » qui impose « à ses ambitieux et humbles sectaires » une discipline plus despotique que les plus terribles des religions : les pages, enfin, sur l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art. L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même.

4) Enfin, j'ajouterai un mot seulement. Cette héroïsation ironique du présent, ce jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration, cette élaboration ascétique de soi, Baudelaire ne conçoit pas qu'ils puissent avoir leur lieu dans la société elle-même ou dans le corps politique. Ils ne peuvent se produire que dans un lieu autre que Baudelaire appelle l'art.

*

Je ne prétends pas résumer à ces quelques traits ni l'événement historique complexe qu'a été l'*Aufklärung* à la fin du XVIIIe siècle ni non plus l'attitude de modernité sous les différentes formes qu'elle a pu prendre au cours des deux derniers siècles.

Je voulais, d'une part, souligner l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome ; je voulais souligner, d'autre part, que le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude ; c'est-à-dire d'un *êthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique. C'est cet *êthos* que je voudrais très brièvement caractériser.

A. *Négativement.* 1) Cet *êthos* implique d'abord qu'on refuse ce que j'appellerai volontiers le « chantage » à l'*Aufklärung.* Je pense que l'*Aufklärung,* comme ensemble d'événements politiques, économiques, sociaux, institutionnels, culturels, dont nous dépendons encore pour une grande partie, constitue un domaine d'analyse privilégié. Je pense aussi que, comme entreprise pour lier par un lien de relation directe le progrès de la vérité et l'histoire de la liberté, elle a formulé une question philosophique qui nous demeure posée. Je pense enfin – j'ai essayé de le montrer à propos du texte de Kant – qu'elle a défini une certaine manière de philosopher.

Mais cela ne veut pas dire qu'il faut être pour ou contre l'*Aufklärung.* Cela veut même dire précisément qu'il faut refuser tout ce qui se présenterait sous la forme d'une alternative simpliste et autoritaire : ou vous acceptez l'*Aufklärung,* et vous restez dans la tradition de son rationalisme (ce qui est par certains considéré comme positif et par d'autres au contraire comme un reproche) ; ou vous critiquez l'*Aufklärung* et vous tentez alors d'échapper à ces principes de rationalité (ce qui

peut être encore une fois pris en bonne ou en mauvaise part). Et ce n'est pas sortir de ce chantage que d'y introduire des nuances « dialectiques » en cherchant à déterminer ce qu'il a pu y avoir de bon et de mauvais dans l'*Aufklärung.*

Il faut essayer de faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'*Aufklärung.* Ce qui implique une série d'enquêtes historiques aussi précises que possible ; et ces enquêtes ne seront pas orientées rétrospectivement vers le « noyau essentiel de rationalité » qu'on peut trouver dans l'*Aufklärung* et qu'il faudrait sauver en tout état de cause ; elles seront orientées vers « les limites actuelles du nécessaire » : c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes.

2) Cette critique permanente de nous-mêmes doit éviter les confusions toujours trop faciles entre l'humanisme et l'*Aufklärung.* Il ne faut jamais oublier que l'*Aufklärung* est un événement ou un ensemble d'événements et de processus historiques complexes, qui se sont situés à un certain moment du développement des sociétés européennes. Cet ensemble comporte des éléments de transformations sociales, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation des connaissances et des pratiques, des mutations technologiques qu'il est très difficile de résumer d'un mot, même si beaucoup de ces phénomènes sont encore importants à l'heure actuelle. Celui que j'ai relevé et qui me paraît avoir été fondateur de toute une forme de réflexion philosophique ne concerne que le mode de rapport réflexif au présent.

L'humanisme est tout autre chose : c'est un thème ou plutôt un ensemble de thèmes qui ont réapparu à plusieurs reprises à travers le temps, dans les sociétés européennes ; ces thèmes, toujours liés à des jugements de valeur, ont évidemment toujours beaucoup varié dans leur contenu, ainsi que dans les valeurs qu'ils ont retenues. De plus, ils ont servi de principe critique de différenciation : il y a eu un humanisme qui se présentait comme critique du christianisme ou de la religion en général ; il y a eu un humanisme chrétien en opposition à un humanisme ascétique et beaucoup plus théocentrique (cela au XVIIe siècle). Au XIXe siècle, il y a eu un humanisme méfiant, hostile et critique à l'égard de la science ; et un autre qui plaçait [au contraire] son espoir dans cette même science. Le marxisme a été un humanisme, l'existentialisme, le personnalisme l'ont été aussi ; il y eut un temps où on soutenait les valeurs humanistes représentées par le national-socialisme, et où les staliniens eux-mêmes disaient qu'ils étaient humanistes.

De cela il ne faut pas tirer la conséquence que tout ce qui a pu se réclamer de l'humanisme est à rejeter ; mais que la thématique humaniste est en elle-même trop

souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion. Et c'est un fait qu'au moins depuis le XVIIe siècle ce qu'on appelle l'humanisme a toujours été obligé de prendre son appui sur certaines conceptions de l'homme qui sont empruntées à la religion, à la science, à la politique. L'humanisme sert à colorer et à justifier les conceptions de l'homme auxquelles il est bien obligé d'avoir recours.

Or justement, je crois qu'on peut opposer à cette thématique, si souvent récurrente et toujours dépendante de l'humanisme, le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie : c'est-à-dire un principe qui est au cœur de la conscience historique que l'*Aufklärung* a eue d'elle-même. De ce point de vue je verrais plutôt une tension entre *Aufklärung* et humanisme qu'une identité.

En tout cas, les confondre me paraît dangereux ; et d'ailleurs historiquement inexact. Si la question de l'homme, de l'espèce humaine, de l'humaniste a été importante tout au long du XVIIIe siècle, c'est très rarement, je crois, que l'*Aufklärung* s'est considérée elle-même comme un humanisme. Il vaut la peine aussi de noter que, au long du XIXe siècle, l'historiographie de l'humanisme au XVIe siècle, qui a été si importante chez des gens comme Sainte-Beuve ou Burckhardt, a été toujours distincte et parfois explicitement opposée aux Lumières et au XVIIIe siècle. Le XIXe siècle a eu tendance à les opposer, au moins autant qu'à les confondre.

En tout cas, je crois que, tout comme il faut échapper au chantage intellectuel et politique « être pour ou contre l'*Aufklärung* » , il faut échapper au confusionnisme historique et moral qui mêle le thème de l'humanisme et la question de l'*Aufklärung.* Une analyse de leurs relations complexes au cours des deux derniers siècles serait un travail à faire, qui serait important pour débrouiller un peu la conscience que nous avons de nous-mêmes et de notre passé.

B. *Positivement.* Mais, en tenant compte de ces précautions, il faut évidemment donner un contenu plus positif à ce que peut être un *êthos* philosophique consistant dans une critique de ce que nous disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes.

1) Cet *êthos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite.* Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires ? Il s'agit en somme de transformer la

critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.

Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer, à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendantale – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.

Elle ne cherche pas à rendre possible la métaphysique enfin devenue science ; elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté.

2) Mais pour qu'il ne s'agisse pas simplement de l'affirmation ou du rêve vide de la liberté, il me semble que cette attitude historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale. Je veux dire que ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement. C'est dire que cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux. En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une autre société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'ont mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions.

Je préfère les transformations très précises qui ont pu avoir lieu depuis vingt ans dans un certain nombre de domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie, je préfère ces transformations même partielles qui ont été faites dans la corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique aux promesses de

l'homme nouveau que les pires systèmes politiques ont répétées au long du XXe siècle.

Je caractériserai donc l'*êthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres.

3) Mais sans doute serait-il tout à fait légitime de faire l'objection suivante : à se borner à ce genre d'enquêtes ou d'épreuves toujours partielles et locales, n'y a-t-il pas risque à se laisser déterminer par des structures plus générales dont on risque de n'avoir ni la conscience ni la maîtrise ?

À cela deux réponses. Il est vrai qu'il faut renoncer à l'espoir d'accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la connaissance complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques. Et, de ce point de vue, l'expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer.

Mais cela ne veut pas dire que tout travail ne peut se faire que dans le désordre et la contingence. Ce travail a sa généralité, sa systématicité, son homogénéité et son enjeu.

Son enjeu. Il est indiqué par ce qu'on pourrait appeler « le paradoxe (des rapports) de la capacité et du pouvoir ». On sait que la grande promesse ou le grand espoir du XVIIIe siècle, ou d'une partie du XVIIIe siècle, était dans la croissance simultanée et proportionnelle de la capacité technique à agir sur les choses, et de la liberté des individus les uns par rapport aux autres. D'ailleurs on peut voir qu'à travers toute l'histoire des sociétés occidentales (c'est peut-être là que se trouve la racine de leur singulière destinée historique – si particulière, si différente [des autres] dans sa trajectoire et si universalisante, dominante par rapport aux autres) l'acquisition des capacités et la lutte pour la liberté ont constitué les éléments permanents. Or les relations entre croissance des capacités et croissance de l'autonomie ne sont pas aussi simples que le XVIIIe siècle pouvait le croire. On a pu voir quelles formes de relations de pouvoir étaient véhiculées à travers des technologies diverses (qu'il s'agisse des productions à fins économiques, d'institutions à fin de régulations sociales, de techniques de communication) : les disciplines à la fois collectives et individuelles, les procédures de normalisation exercées au nom du pouvoir de l'État, des exigences de la société ou des régions de la population en sont des exemples. L'enjeu est donc : comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir ?

Homogénéité. Ce qui mène à l'étude de ce qu'on pourrait appeler les « ensembles pratiques ». Il s'agit de prendre comme domaine homogène de référence non pas les représentations que les hommes se donnent d'eux-mêmes, non pas les conditions qui les déterminent sans qu'ils le sachent. Mais ce qu'ils font et la façon dont ils le font. C'est-à-dire les formes de rationalité qui organisent les manières de faire (ce qu'on pourrait appeler leur aspect technologique) ; et la liberté avec laquelle ils agissent dans ces systèmes pratiques, réagissant à ce que font les autres, modifiant jusqu'à un certain point les règles du jeu (c'est ce qu'on pourrait appeler le versant stratégique de ces pratiques). L'homogénéité de ces analyses historico-critiques est donc assurée par ce domaine des pratiques avec leurs versant technologique et leur versant stratégique.

Systématicité. Ces ensembles pratiques relèvent de trois grands domaines : celui des rapports de maîtrise sur les choses, celui des rapports d'action sur les autres, celui des rapports à soi-même. Cela ne veut pas dire que ce sont là trois domaines complètement étrangers les uns aux autres. On sait bien que la maîtrise sur les choses passe par le rapport aux autres ; et celui-ci implique toujours des relations à soi ; et inversement. Mais il s'agit de trois axes dont il faut analyser la spécificité et l'intrication : l'axe du savoir, l'axe du pouvoir, l'axe de l'éthique. En d'autres termes, l'ontologie historique de nous-mêmes a à répondre à une série ouverte de questions, elle a affaire à un nombre non défini d'enquêtes qu'on peut multiplier et préciser autant qu'on voudra ; mais elles répondront toutes à la systématisation suivante : comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions.

Généralité. Enfin, ces enquêtes historico-critiques sont bien particulières en ce sens qu'elles portent toujours sur un matériel, une époque, un corps de pratiques et de discours déterminés. Mais, au moins à l'échelle des sociétés occidentales dont nous dérivons, elles ont leur généralité : en ce sens que jusqu'à nous elles ont été récurrentes ; ainsi le problème des rapports entre raison et folie, ou maladie et santé, ou crime et loi ; le problème de la place à donner aux rapports sexuels, etc.

Mais, si j'évoque cette généralité, ce n'est pas pour dire qu'il faut la retracer dans sa continuité métahistorique à travers le temps, ni non plus suivre ses variations. Ce qu'il faut saisir c'est dans quelle mesure ce que nous en savons, les formes de pouvoir qui s'y exercent et l'expérience que nous y faisons de nous-mêmes ne constituent que des figures historiques déterminées par une certaine forme de problématisation qui définit des objets, des règles d'action, des modes de rapport à

soi. L'étude des (modes de) *problématisations* (c'est-à-dire de ce qui n'est ni constante anthropologique ni variation chronologique) est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale

*

Un mot de résumé pour terminer et revenir à Kant. Je ne sais pas si jamais nous deviendrons majeurs. Beaucoup de choses dans notre expérience nous convainquent que l'événement historique de l'*Aufklärung* ne nous a pas rendus majeurs ; et que nous ne le sommes pas encore. Cependant, il me semble qu'on peut donner un sens à cette interrogation critique sur le présent et sur nous-mêmes que Kant a formulée en réfléchissant sur l'*Aufklärung.* Il me semble que c'est même là une façon de philosopher qui n'a pas été sans importance ni efficacité depuis les deux derniers siècles. L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un *êthos,* une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible.

Cette attitude philosophique doit se traduire dans un travail d'enquêtes diverses ; celles-ci ont leur cohérence méthodologique dans l'étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés ; elles ont leur cohérence théorique dans la définition des formes historiquement singulières dans lesquelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres et à nous-mêmes. Elles ont leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes. Je ne sais s'il faut dire aujourd'hui que le travail critique implique encore la foi dans les Lumières ; il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté.

Source : *Dits et écrits* II, pp. 1381-1397. Texte traduit de l'anglais.

---

1 Th. Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum,* 1894.
2 A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament,* 1911.

3 F. Leuret, *Du traitement moral de la folie,* Paris, Baillière, 1840, pp. 197-198.

4 En français dans le texte (*N.d.T.*). (Texte traduit de l'anglais [*N.d. É.*].)

5 Terme de football américain.

6 François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* 1604, Lyon, Pierre Rigaud, 1609 ; Dôle, Bluzet-Guimier, 1888, livre III, chap. XXXIX, pp. 431-432.

7 Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* 413-427, in *Œuvres de saint Augustin,* t. XXXV, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

8 Saint Augustin, *Quatre Livres de saint Augustin, évêque d'Hippone, contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne,* trad. Barreau, Charpentier, Écalle, Péronne et Vincent, in *Œuvres complètes de saint Augustin,* t. XXXI, Paris, Vivès, 1873.

9 In *La Cité de Dieu, op. cit.,* livre XIV, chap. XVI, p. 425, trad. G. Combès.

10 Cicéron, *Hortensius* (Fragments d'un dialogue philosophique ; éd. par C.F.W. Müller, Bibliotheca Teubneriana).

11 Cassien, *Première conférence de l'abbé Moïse,* in *Conférences,* t. I, trad. Dom E. Pichery, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 42, 1955, 20 : « Le discernement des pensées comparé à l'art de l'habile changeur », pp. 101-105.

12 Le mot, prononcé en anglais, est omis dans la traduction française. (*A.I.D.*)

13 Les sept autres sont la gourmandise, l'avarice, la colère, la paresse, l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil.

14 Cf. *infra,* p. 809.

15 *Conférences,* V. 10. J'ai suivi l'édition et la traduction des *Institutions* et des *Conférences* telles qu'elles ont été publiées par les « Sources chrétiennes ».

16 *Institutions,* V, et *Conférences,* V.

17 *Conférences,* V, 13-14.

18 *Conférences,* V, 10.

19 *Institutions,* XII, 2.

20 *Conférences,* XII, 6. Voir des exemples de la chute dans l'esprit de fornication, dans l'orgueil et la présomption in *Conférences,* II, 13 ; et surtout dans *Institutions,* XII, 20 et 21, où les fautes contre l'humilité sont sanctionnées par les tentations les plus humiliantes, celle d'un désir *contra usum naturae.*

21 *Conférences,* V, 4.

22 *Institutions,* VI, 13.

23 *Institutions,* V, 8.

24 *Institutions,* VI, 6.

25 *Institutions,* VI, 6.

26 *Conférences,* V, 11.

27 *Conférences,* XII, 2. Cassien appuie sa tripartition sur un passage de l'Épître aux Colossiens 3, 5.

28 *Didaché,* II, 2.

29 *Lettre de Barnabé,* XIX, 4. Un peu plus haut, à propos des interdits alimentaires, le même texte interprète la défense de manger de la hyène comme prohibition de l'adultère ; celle de manger du lièvre, comme prohibition de la séduction d'enfants ; celle de manger de la belette, comme condamnation des rapports buccaux.

30 Ainsi saint Augustin, *Sermon,* 56.

31 *Didaché,* III, 3.

32 Basile de Césarée, *Exhortation à renoncer au monde,* 5 : « Évite tout commerce, toute relation avec les jeunes confrères de ton âge. Fuis-les comme le feu. Nombre.ux, hélas, sont ceux que par leur intermédiaire l'ennemi : incendiés et livrés aux flammes éternelles. » Cf. les précautions indiquées dans les *Grandes Règles* (34) et les *Règles brèves* (220). Voir également Jean Chrysostome, *Adversus oppugnatores vitae monasticae.*

33 *Institutions,* II, 15. Ceux qui enfreignent cette loi commettent une faute grave et sont soupçonnés « *conjurationis pravique consilii* » . Ces mots sont-ils une manière allusive de désigner un comportement

amoureux ou visent-ils le danger de relations privilégiées entre membres de la même communauté ? Mêmes recommandations dans *Institutions,* IV, 16.

34 Le terme utilisé par Cassien pour désigner le fait que l'esprit s'attarde à ces pensées est *immorari.* La *delectatio morosa* sera, dans la suite, l'une des catégories importantes dans l'éthique sexuelle du Moyen Âge.

35 *Conférences,* XII, 7.

36 *Conférences,* V, 11 ; et XII, 2. Cf. *supra.*

37 *Institutions,* VI, 10.

38 *Institutions,* VI, 20.

39 *Conférences,* VII, 1 ; XII, 7. D'autres allusions à ce thème dans *Institutions,* II, 13.

40 *Conférences,* XXII, 5.

41 *Institutions,* VI, 11.

42 *Institutions,* VI, 22.

43 *Institutions,* VI, 23.

44 Cf. dans la XXIIe *Conférence* (6), l'exemple d'une « consultation » à propos d'un moine qui chaque fois qu'il se présentait à la communion était victime d'une illusion nocturne, et n'osait donc pas prendre part aux saints mystères. Les « médecins spirituels », après interrogatoire et discussions, diagnostiquent que c'est le diable qui envoie ces illusions pour empêcher le moine de parvenir à la communion qu'il désire. S'abstenir était donc tomber dans le piège du diable. Communier malgré tout était le vaincre. Cette décision une fois prise, le diable n'est plus réapparu.

45 Saint Athanase, *Vita Antonii (Vie et Conduite de notre Saint-Père Antoine, écrite et adressée aux moines habitant en pays étranger, par notre Saint-Père Athanase, évêque d'Alexandrie*), trad. B. Lavaud, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi vivante », no 240, rééd. 1989, 3e partie, 55 : « Conseils spirituels du solitaire à ses visiteurs », pp. 69-70.

46 Sénèque, *Lettres à Lucilius,* trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1957, t. III, livre XI, lettre 84, 1, p. 121.

47 Épictète, *Entretiens,* trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1963, t. III, livre III, chap. v : À ceux qui quittent l'école pour raisons de santé, 11, p. 23.

48 *Ibid., op. cit.,* livre III, chap. XXIV : « Qu'il ne faut pas s'émouvoir pour ce qui ne dépend pas de nous », 103, p. 109.

49 Plutarque, *De tranquillitate,* 464e. (*De la tranquillité de l'âme,* trad. J. Dumortier et J. Defradas, in *Œuvres morales,* Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1975, t. VII, 1re partie, p. 98 [*N.d.É.*].)

50 *Ibid.,* 465 c.

51 Sénèque, *Lettres à Lucilius, op. cit.,* 1945,t. I, livre I, lettre 2, 3, p. 6.

52 *Ibid., op. cit.,* 1947, t. II, livre V, lettre 52, 1-2, pp. 41-42.

53 Épictète, *Entretiens, op. cit.,* 1943, t. II, livre I, chap. XVII : « De la nécessité de la logique », 11-14, p. 65.

54 Sénèque, *Lettres à Lucilius, op. cit.,* t. I, livre I, lettres 2, 5, p. 6 ; 3, 6, p. 9 ; 4, 10, p. 12 ; 7, 11, pp. 21-22 ; 8, 7-8, p. 24, etc.

55 *Ibid.,* lettre 2, 4-5, p. 6.

56 *Ibid., op. cit.,* t. III, livre XI, lettre 84, 6-7, p. 123.

57 *Ibid.,* 9-10, p. 124.

58 *Lettre à Pythoclès,* trad. A. Ernout, *in* Lucrèce, *De rerum natura. Commentaire par Alfred Ernout et Léon Robin,* Paris, Les Belles Lettres, « Collection de commentaires d'auteurs anciens », 1925, t. I, 84-85, p. LXXXVII.

59 Sénèque, *op. cit.,* livre I, lettre 7, 8, p. 21.

60 *Ibid., op. cit.,* 1962, t. IV, livre XVI, lettre 99, pp. 125-134.

61 *Ibid., op. cit.,* t. I, livre IV, lettre 34, 2, p. 148

62 *Ibid., op. cit.,* t. IV, livre XVIII, lettre 109, 2, p. 190.

63 *Ibid., op. cit.,* t. I, livre IV, lettre 40, 1, p. 161

64 Démétrius de Phalère, *De elocutione,* IV, 223-225. (*De l'élocution,* trad. E. Durassier, Paris, Firmin Didot, 1875, pp. 95-99 [*N.d. É.*].)

65 Sénèque, *ibid., op. cit.,* t. III, livre X, lettre 83, 1, p. 110.

66 Pline le Jeune, *Lettres,* livre III, lettre 1. (Trad. A.-M. Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1927,t. I, pp. 97-100 [*N.d. É.*].)

67 Sénèque, *Lettres à Lucilius, op. cit.,* t. III, livre IX, lettre 78, 1-4, pp. 71-72.

68 *Ibid., op. cit.,* t. II, livre VI, lettre 55, 2-3, pp. 56-57 ; ou aussi la lettre 57, 2-3, p. 67.

69 *Ibid., op. cit.,* t. III, livre X lettre 83, 2-3, pp. 110-111

70 Sénèque, *De ira (De la colère,* trad. A. Bourgery, lettre 36, 1-2, in *Dialogues,* Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1922,t. I, pp. 102-103).

71 Marc Aurèle, *Lettres,* livre IV, lettre 6. (Trad. A. Cassan, Paris, A. Levavasseur, 1830, pp. 249-251 [*N.d. É.*].)

72 Tertullien, *La Pénitence,* trad. C. Munier, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 316, 1984, chap. IX p. 181.

73 Jérôme, *Correspondance,* trad. J. Labourt, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1954, t IV, lettre LXXVII, pp. 42-44.

74 Cyprien de Carthage, *De ceux qui ont failli,* in *Textes,* trad. D. Gorce, Namur, Éd. du Soleil levant, 1958, pp. 89 92.

75 Jean Chrysostome, *Homélie* : « Qu'il est dangereux pour l'orateur et l'auditeur de parler pour plaire, qu'il est de la plus grande utilité comme de la plus rigoureuse justice d'accuser ses péchés », in *Œuvres complètes,* trad. M. Jeannin, Nancy, Thomas et Pierron, 1864, t. III, p. 401.

76 Cassien, *Institutions cénobitiques* (trad. J. Cl. Guy), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 109, 1965, livre IV, chap. X-XII, pp. 133-137, et chap. XXIII-XXXII, pp. 153-171.

77 Cassien, *Première Conférence de l'abbé Serenus,* « De la mobilité de l'âme et des esprits du mal », 4, in *Conférences* (trad. E. Pichery), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 42, 1955, p. 248.

78 Cassien, *Première Conférence de l'abbé Nesterus, op. cit.,* 1958, t. II, 13, pp. 199-201.

79 *Op. cit.,* 1955, t. I, 18, p. 99.

80 *Op. cit.,* pp. 249-252.

81 *Op. cit.,* pp. 101-107.

82 *Op. cit.,* pp. 121-123.

83 In *Berlinische Monatsschrift,* décembre 1784, vol. IV, pp. 481-191 (« Qu'est-ce que les Lumières ? », trad. Wismann, in *Œuvres,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, t. II).

84 G. Lessing, *Die Juden,* 1749.

85 M. Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele,* Berlin, 1767, 1768, 1769.

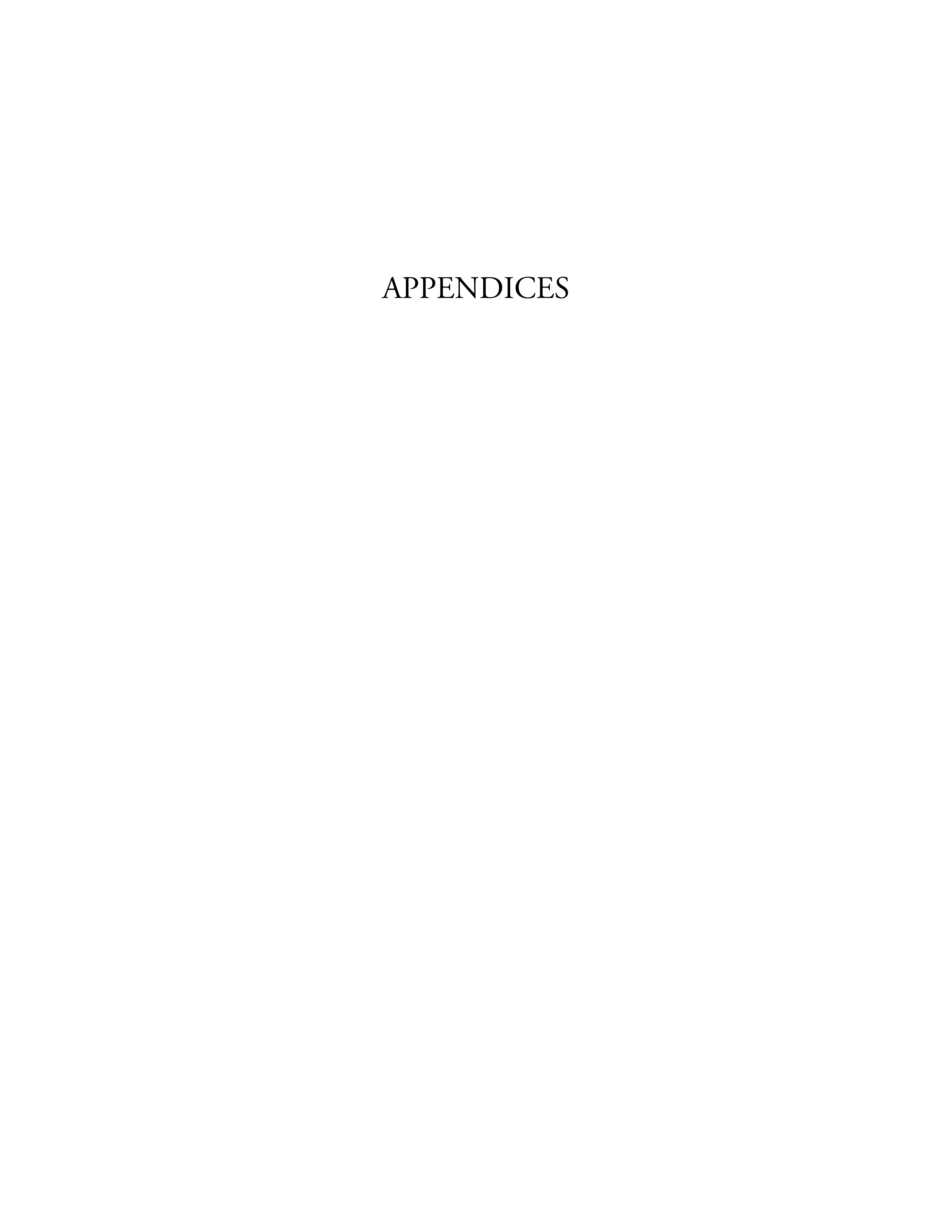
86 G. Vico, *Principii di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni,* 1725 (*Principes de la philosophie de l'histoire,* trad. Michelet, Paris, 1835 ; rééd. Paris, A. Colin, 1963).

87 C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne,* in *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, t. II, p. 695.

88 *Id.,* « De l'héroïsme de la vie moderne », *op. cit.,* p. 494.

89 C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne op. cit.,* pp. 693-694.

90 *Ibid.,* p. 694.



APPENDICES

REMERCIEMENTS

Arnold I. Davidson et Frédéric Gros remercient la famille de Michel Foucault, le Centre Michel Foucault, Daniel Defert, François Ewald et Éric Vigne pour avoir rendu possible la publication de cette anthologie.

Arnold I. Davidson entend remercier également Bianca Torricelli, de la Librairie française de Florence, pour son aide au cours de la préparation des textes.

INDEX DES NOMS

nrf
GALLIMARD
5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07
www.gallimard.fr

Michel Foucault
Philosophie

Il est aujourd'hui deux manières de mesurer l'œuvre de Michel Foucault : soit cerner par des colloques l'actualité de la pensée de Foucault ; soit en souligner l'*inactualité*. C'est-à-dire son appartenance désormais à la grande tradition philosophique occidentale.

L'ambition de ce volume est à la fois simple et immense : inscrire l'œuvre de Michel Foucault dans le corpus philosophique au même titre et sur un pied d'égale importance que ses voisins de catalogue – Rousseau ou Platon, Montesquieu ou Hobbes, Aristote ou Kierkegaard, Marx ou Nietzsche, Leibniz ou Kant.

Trois grandes parties organisent cette anthologie : anthropologie et langage ; régimes de pouvoir et régimes de vérité ; gouvernement de soi et des autres. Restituant, par la problématique philosophique, les étapes d'un parcours singulier, elles en soulignent l'originalité foncière à partir de l'écart qu'il creuse d'avec la tradition.

Cette édition électronique du livre *Philosophie* de Michel Foucault a été réalisée le 21 novembre 2013 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070315307 - Numéro d'édition : 185214).
Code Sodis : N38768 - ISBN : 9782072376498 - Numéro d'édition : 204094

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako www.isako.com à partir de l'édition papier du même ouvrage.